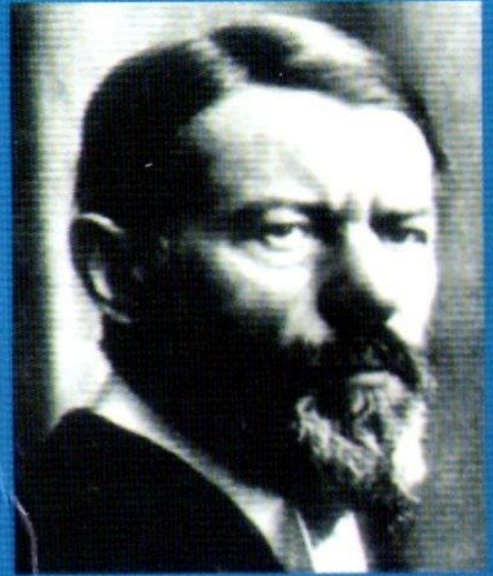


سلسلة نصوص

# ماكس قيبر



تأليف لوران فلوري  
ترجمة د. محمد علي مقلد



هـامر :

هذه النسخة مخصصة فقط للأشخاص الذين لا  
يستطيعون الحصول على النسخة الأصلية  
من الكتاب



[dz-sociologie.blogspot.com](http://dz-sociologie.blogspot.com)



<http://www.facebook.com/dz.sociologie>

لوران فلوري

# ماكس قيبر

ترجمة

الدكتور محمد علي مقلد

دار الكتاب الجديد المتحدة

Original Title:  
**Max Weber**  
by Laurent Fleury  
Copyright © Presses Universitaires de France, 2001

جميع الحقوق محفوظة للناشر بالتعاون مع دار الطبوعات الجامعية الفرنسية - فرنسا

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية عام 2001  
في دار الطبوعات الجامعية الفرنسية في فرنسا

© دار الكتاب الجديد المتحدة 2008

الطبعة الأولى  
كانون الثاني/يناير/أبي النار 2008 هجري

### ماكس فيبر

ترجمة الدكتور محمد علي مقد

تصميم الغلاف دار الكتاب الجديد المتحدة  
التجليد عادي

موضوع الكتاب علم اجتماع  
الحجم 17.5 x 11.5 سم

رقم الإيداع المحلي 2005/6843

ردمك 9959-29-335-1 ISBN  
(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

### دار الكتاب الجديد المتحدة

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسنكو، الطابق الخامس،

هاتف +961 1 75 03 04 + خليوي 39 39 39 961

+961 1 75 03 05 فاكس +961 1 75 03 07

ص.ب. 11-96 رياض الصلح - بيروت - لبنان

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

جميع الحقوق محفوظة للدار. لا يسمح بإعادة  
إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل  
أو واسطة من وسائط نقل المعلومات سواء أكانت  
إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو  
النسج أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي  
مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be  
reproduced, or transmitted in any form or by any  
means, electronic or mechanical, including  
photocopyings, recording or by any information  
storage retrieval system, without the prior  
permission in writing of the publisher.

توزيع دار أوبيا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية

زاوية الدهمان، شارع أبي داود، بجانب سوق انهار، طرابلس - الجماهيرية العظمى

هاتف وفاكس: +218 21 34 07 013 + 218 91 21 45 463 نقال

بريد إلكتروني: oeabooks@yahoo.com



## كتب المؤلف بأسماء مرمزة

CT *Confucianisme et Taoïsme* (Gallimard, 2000)

- الكونفوشية والطاوية

EP *L'Éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme* (Plon, 1964)

- الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية،

ترجمة د. محمد علي مقلد، منشورات مركز الإنماء القومي

ES *Économie et Société* (Plon, 1971)

- الاقتصاد والمجتمع

ETS *Essais sur la Théorie de la Science* (Plon, 1965)

- بحوث في نظرية العلم

HE *Histoire Économique* (Gallimard, 1991)

- التاريخ الاقتصادي

JA *Le Judaïsme Antique* (Plon, 1970)

- اليهودية القديمة

LV *La Ville* (Aubier - Montaigne, 1982)

- المدينة

SD *Sociologie du Droit* (PUF, 1986)

- سوسيولوجيا الحق

SDR *Sociologie des Religions* (Gallimard, 1996)

- سوسيولوجيا الأديان

SP *Le Savant et le Politique* (UGE, 1987)

- العالم والسياسي

## الدوريات

AES *Archives Européennes de Sociologie*

- الارشيف الأوروبي

لعلم الاجتماع

AS *L'Année Sociologique*

- العام السوسيولوجي

ASSR *Archives de Sciences Sociales des Religions*

- أرشيف العلوم الاجتماعية للأديان

CIS *Cahiers Internationaux de Sociologie*

- دقاتر عالمية عن علم الاجتماع

ماكس فيبر

— — — — —  
RFS *Revue Française de Sociologie* — المجلة الفرنسية لعلم الاجتماع

### ناشرون

*LGDJ Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence*

*MSH Maison des Sciences de l'Homme*

*PUF Presses Universitaires de France*

## مقدمة المؤلف للطبعة العربية

لا تزعم هذه الملاحظة التمهيدية العودة عن جوهر ما في هذا الكتاب الصغير عن ماكس فيبر. بل إنني أبوح وأعترف فحسب كم ظلت النزاهة الفكرية، العزيزة على ماكس فيبر (Max Weber)، هي المبدأ والمعيار، لكي أظل أميناً لفكر صعب لأحد أكبر مؤسسي العلوم الاجتماعية.

في المقابل، ولأن سنوات سبعة تفصل هذه الترجمة (2008) عن النص الفرنسي (2001)، فمن المهم، والأحرى، التوضيح أن نشر أعمال ماكس فيبر قد شهد تطورات مهمة في نسختها الفرنسية.

هكذا، ولحسن حظنا، تولى جان بيير غروسين (Jean-Pierre Grossein) نشر كتاب «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» وترجمته وتقديمه عام 2003 ثم عام 2004 في دار غاليمار (Gallimard). لأول مرة تكون شروط الدقة والثقة متوافرة في قراءة أو إعادة قراءة أحد أعماله الأساسية لدى قارئ بغير اللغة الألمانية.

يتضمن هذا الإصدار الدراستين الصادرتين في عامي 1904 و1905 والمُستعادتين عام 1920.

كما يتضمن النصين اللذين كتبهما فيبر عن الطوائف



البروتستانتية الأميركية، أحدهما وضع مباشرة في أعقاب زيارة قام بها عام 1904 إلى الولايات المتحدة الأميركية ولم يكن قد نُشر بالفرنسية بعد هو «الكنائس والطوائف في أميركا الشمالية» (1906)، ونص «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» (1920)، الذي أثرى نتاج فيبر بصورة ملحوظة من خلال منهج استدلاله برهاني جديد. ثم تُرجمت مقالاته الأربع المعروفة باسم «النقد المضاد Anticritiques»، التي حررها فيبر بين عامي 1907 و 1910، وذلك للرد على الحملات السجالية التي تعرض لها بعد صدور أعماله. وقد ارتدت ترجمة المقالات هذه أهمية خاصة في عملية فهم الإشكالية التي طرحها، كما كان لصدورها بالفرنسية، في نصها الأصلي الكامل، الفضل في معاودة الغوص في قراءة كتاب «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، كما كان لها صدى إيجابي جداً. وضع مؤلف هذا الكتاب الصغير تقريراً عنه في نشرة: ذخائر عالمية في علم الاجتماع (CXVII, juill.-déc.) (2004, pp. 327-333).

ينبغي أن نشير أيضاً إلى المجلد الغني «اقرأ ماكس فيبر» الصادر بإدارة فرانسوا غازيل (François Gazelle) وجان بيير غروسين في المجلة الفرنسية لعلم الاجتماع (2005، 4 - 46)، وفيه مساهمات مهمة أيضاً، كذلك ترجمات لنصوص فيبرية أساسية، منها محاولة منهجية حول قانون الفائدة الهامشية والقانون الأساسي في علم النفس الفيزيولوجي عام 1908، فضلاً عن رسائل وبعض صفحات تسلط الضوء على مفهوم السيطرة.

نشير أخيراً إلى ترجمات، وإن لم تكن تخلو من أخطاء، أو إعادة ترجمات نصوص فيبرية: العالم والسياسي (لاديكوثيرت 2003 la Découverte)، الهندوسية والبوذية (فلاماريون

(Flammarion 2003)، وكذلك الترجمة الفرنسية للكتابات السياسية التي وضعها ماكس قبيير، وهي مفيدة جداً رغم بعض الأخطاء في الترجمة («الأعمال السياسية»، منشورات البان ميشال، 2004)، وهو ما تبيّنه ملاحظتنا النقدية (المجلة الفرنسية للعلوم السياسية، 1030 - 1026، 2004، 6 - 54) وكذلك ملاحظات جان بيير غروسين في (المجلة الفرنسية لعلم الاجتماع 2002 - 2 - 43 - 671 - 653)، وكذلك في عدد آخر من المجلة ذاتها (2005، 4 - 46 - 904 - 884).

لا يمكن أن يُقرأ كتابنا هذا إلاّ على ضوء هذه الترجمات والمساهمات حتى يكون فكر ماكس قبيير مفهوماً.





## مقدمة المترجم

كان ماكس فيبر يعتقد أن العالم الذي يعيش فيه ثقافياً هو، في جزء كبير منه، «من صنع كارل ماركس (Karl Marx) وفريدريش نيتشه (Friedrich Nietzsche)». ربما كان ذلك أحد الأسباب التي جعلت قراءه يقرأون نتاجه مقارنة بالآخرين، أو بتعبير مؤلف هذا الكتاب «كنقيض للآخرين». هكذا فعلت وأنا أترجم كتابه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، وهكذا أفعل وأنا أكتب هذه المقدمة.

لم يكن تباينه مع ماركس كبيراً في أفكاره وفرضياته واستنتاجاته. لقد كانا متفقين حول كثير من الأفكار المتعلقة بالرأسمالية وآلياتها وعوامل نشوئها؛ حول دور الملكية الخاصة، والتشبيهي، والتفسير الطبقي السوسيولوجي - اقتصادي للأخلاق الدينية، ودور المصالح المادية (والفكرية) في تحديد سلوك البشر... إلخ. لكنهما كانا متناقضين في المنهج تناقضاً كلياً؛ أي متناقضين في توظيف هذه الأفكار.

كان ماركس قد نعى الفلسفة بصيغتها القديمة ودورها القديم، حين جعلها تهتم بتغيير العالم لا بتفسيره فحسب، أما ماكس فيبر فقد أعاد لها وظيفتها الأولى، ليقع على النقيض لا من ماركس وحده، الذي سعى إلى تغيير النظام الرأسمالي ونمط

إنتاجه، بل من نيتشه أيضاً، الساعي إلى تغيير القيم ومنظوماتها، في حين اكتفى ماكس فيبر بتفسير الواقع وتأويله وتفهمه، فسُمي بفيلسوف التفهم، وكان، للحق، بارعاً في المجال الذي حدده لنفسه وضمن المنهج الذي حصر نفسه فيه. غير أن فلسفة التفسير وفلسفة التغيير تمضيان في اتجاهين متناقضين، وإن التقتا على المقدمات فهما تفترقان في النتائج، وذلك بسبب الافتراق في المنهج.

المنهج الماركسي تجاوز البحث عن الحقيقة، بل جعلها محطة انطلاق للبحث عن العدالة، في حين ظل ماكس فيبر مثابراً على البحث عن الحقيقة. المنهج الأول انتهى (أو زعم أنه انتهى) إلى استخلاص «علم» في التاريخ وفي الاقتصاد، ثم حاول أن يوظف العلم وقوانينه الثابتة في السياسة، أي في التغيير والثورة، من غير أن تكون السياسية بحد ذاتها مادة أو حقلاً مستقلاً من حقول البحث العلمي. في حين فتح الثاني الباب أمام الخصوصيات، حيث لكل خصوصية قانونها، من خصوصية العقلانية الغربية حتى آخر الخصوصيات الجزئية داخل هذه العقلانية بالذات، ومنها على سبيل المثال، الخصوصية البروتستانتية.

من حيث قَصَر ماركس في السياسة أبدع فيبر، لقد جعل منها حقلاً للبحث العلمي، بحث فيه قضايا السيطرة والهيمنة والطاعة والشرعية والمشروعية والكاريزما والسلطة والبيروقراطية والدولة والنفوذ والحق والقانون، وحاول أن يميّز فيه بين السياسي الذي يعيش من السياسة وذاك الذي يعيش لها، إلخ. لقد تجسد اهتمامه العملي بهذا الحقل من النشاط البشري في انتسابات متتالية إلى الأحزاب التي كانت قائمة في أيامه، أما الانسحابات المتتالية منها فقد أظهرته أكثر ميلاً إلى الممارسة النظرية منه إلى الممارسة

السياسية المباشرة وأكثر نجاحاً في الأولى منه في الثانية، فهو لم يكن مجرد عالم اجتماع يهتم بالسياسة بل هو، حسبما يقول النقاد، مؤسس علم اجتماع السياسة.

انحاز ماكس فيبر إلى العقلانية ضد كل المناهج الأخرى، فرفض فكرة التطور والقوانين الجدلية، كما رفض أولية العامل الاقتصادي، وتغادى وحدانية التفسير المادي أو التفسير الروحاني، وقال بالتعددية السببية. من هذا الموقع راح يحفر في البنية الفوقية، بحثاً عن تأثير العوامل الثقافية على نمو الاقتصاد الحديث، واضعاً نفسه لا في مواجهة ماركس، بل في مواجهة الماركسية «المبتذلة»، بحسب تعبير سمير أمين، التي فسرت أولية العامل الاقتصادي تفسيراً ميكانيكياً.

غير أنه أسس بهذا «الحفر» لعلم جديد، أو لحقل جديد في علم الاجتماع، هو علم اجتماع الأديان، وبحث في تأثير الأديان على صياغة السلوك والأفكار، وكذلك على آليات التطور الرأسمالي، وتوصل إلى فرضيته القائلة بتأثير «الأخلاق البروتستانتية» على نشوء الرأسمالية وتطورها، ولفت النظر إلى أن إحدى الدعائم والأسس التي قامت عليها الرأسمالية هي منظومة القيم الأخلاقية والثقافية والدينية التي تأسست في غمرة حركة الإصلاح الديني في أوروبا وفي وهجها. كان من الطبيعي إذن أن يتبنى ماكس فيبر موقف البروتستانتية من الكنيسة، وموقف حركة التنوير والحركة العلمانية من الدين والسلطة الدينية، ولم يمنعه ذلك من القول بأن «الجماهير تعيد حقن الدين بمعتقدات وممارسات سحرية، بمقدار ما ترى نفسها محتاجة إلى الاعتقاد بقوى فو - طبيعية (فكرة المخلص)»، ليلتقي، في ذلك، مع التفسير المادي للدين.



توصل ماكس فيبر، بواسطة هذا المنهج، إلى فرضيات لا إلى قوانين، ذلك أن ما توصل إليه ليس «صادقاً صدقاً كلياً»، كالقانون العلمي، خصوصاً أن فرضيته المتعلقة بمسؤولية الأديان عن عدم نمو الرأسمالية «لا تثبت نفسها في كل الظروف والأماكن»، ففي حالة الصين تعتبر النزعة المحافظة في الكونفوشية هي المسؤولة، أما في اليهودية فالمسؤولية تعود إلى غياب الشروط المادية.

لئن كان لمنهجه الفضل في نشأة الدراسات الميدانية في العلوم الاجتماعية، خصوصاً من خلال البحوث التي أجراها على عينات واسعة من البشر بحثاً عن تأثير الطقوس والمعتقدات على المفاهيم الاقتصادية، وبحثاً عن موقع العمل والعمال من تطور الرأسمالية، وإذا كان اطلاع القارئ العربي على ماكس فيبر مباشرة أو من طريق الترجمة يُعدّ من ضرورات المعرفة العلمية، فإن علم الاجتماع العربي مطالب بأن يحذر من المركزية الأوروبية التي شكّلت تياراً واسعاً في الفكر الغربي لم يكن انتماء ماكس فيبر إليه أمراً خفياً.

## تمهيد

### مثقّف إزاء العالم الحديث

• ماكس فيبر ابن أحد رجالات السياسة والقانون الذي صار نائباً في مجلس النواب (الرايخستاغ Reichstag)، والدته هيلانة فاللانستاين فيبر (Hélène Fallenstein-Weber)، امرأة مثقفة نذرت نفسها للتيار الطهري في الكاثينية. وهو الابن البكر في عائلة من ثمانية أطفال، ولد في إيرفورت «Erfurt» في 21 نيسان 1864 وتوفي بصورة مفاجئة في ميونيخ «Munich» في الرابع عشر من حزيران 1920 وهو في السادسة والخمسين من العمر. تصادف موته مع نهاية أول جيل من علماء الاجتماع، بعد موت أميل دوركهايم (Émile Durkheim) عام 1917 وسيميل (Simmel) عام 1918. للتعرف إلى مساهمته في حقل علم الاجتماع، من المفيد أن نطابق بدايةً بين سيرته ومسيرته؛ ذلك أن توظيف المنهج بغية فهم صاحبه أمر يفترض ألا ننسى الفكرة القائلة إن الوقائع لا توجد خارج سياق نشوئها<sup>(1)</sup> ولا خارج المعنى الذي نضفيه عليها، كما ينبغي أن نتذكر الإطار السوسيولوجي التاريخي الذي عاش فيبر في كنفه لنعرف دقة ارتباط الأسئلة التي طرحها في زمنه، ولتحدد عوامل التأثير الفكري الأساسية، حتى نكتشف فيما بعد الأصالة والجرأة اللتين تميّز بهما فكره. لقد بدا فيبر بمثابة مثقف إزاء العالم الحديث الذي رآه بتوتراته. إنه عالم اجتماع موسوعي

في تعدد مناهجه وغني دراساته الميدانية وتماسكه النظري، ولهذا فهو ترك نقاجاً متنوعاً وأثار سلسلة من الأسئلة وأماط اللثام عن مجموعة من الصعوبات.

## 1 - إطار ماكس فيبر التاريخي

يعتبر ماكس فيبر مفكر الحداثة، يقترن اسمه بالثورة الصناعية وتداعياتها. وعلى ضوء النمو والتمركز الصناعيين رأى فيبر بلاده تتحول إلى قوة اقتصادية عالمية.

شهد المجتمع الألماني تنوعاً وتعدداً في الطبقات الاجتماعية التي كان كل منها في حالة تحول، وكانت الأرستقراطية العقارية والعسكرية المكوّنة من كبار نبلاء العائلات البروسية المالكة في طور الهبوط. وكان فيبر، المتحدر من البرجوازية الصناعية والفكرية، اقترح إقصاء هذه الطبقة المسيطرة بقوة الأنانية البطوريركية (الابوية)، وبهذا المنحى أشار إلى التعارض الاجتماعي بين الارستقراطية والبرجوازية الألمانييتين، الذي أخذ يتبلور منذ القرن الثامن عشر من خلال التمييز بين الثقافة والحضارة<sup>(2)</sup>. كانت البرجوازية التقليدية المدفوعة بالصرامة البروتستانتية، التي رسم توماس مان (Thomas Mann) (1901) في *الـ Buddenbrooks* أقولها البطيء، قد أخذت تتراجع أمام برجوازية جديدة وصولية وتجارية. وكان لهاتين البرجوازيتين الفضل في كتابة «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» (1904 - 1905)<sup>(3)</sup>. ثم ظهرت أخيراً بروليتاريا صناعية متسببة عن الهجرة الريفية، وكان فيبر قد تناولها في دراساته ميدانية على مرحلتين، الأولى في بحث أجراه على فلاحي شرق الألب (1892)، والثانية في بحث أجراه على عمال الصناعة (1908).

لقد كان شاهداً على ولادة الإمبراطورية (1871) وعلى انهيارها (1918)، وكذلك على إعلان جمهورية فايمار «Weimar» (1919)، وساهم في كتابة دستورها. وصارت ألمانيا الجديدة خاضعة لتجاذب بين إرث التقاليد البروسية (سلطة أرسنقراطية تسلطية وأبوية) ونموذج الدول الحديثة (ديموقراطية تمثيلية، مركزية إدارية، سنّ ضوابط قانونية). يضاف إلى هذه المواجهات المتذبذبة دور شخصيات كاريزمية: بسمارك (Bismarck) المستشار وموحد ألمانيا (1866 - 1871) وواضع السياسات الاجتماعية الأولى (1883 - 1889) مترافقة مع سياسته القمعية المناوئة للاشتراكية؛ غليوم الثاني (Guillaume II)، خلف غليوم الأول (Guillaume I<sup>er</sup>) عام 1888، الشعبوي بفضل سياسته الإمبريالية (العسكرية والاستعمارية). مختلف الأشكال السلطوية هذه استلهمت تنظير ماكس فيبر لأنماط الشرعية؛ وبصورة عامة فإن علم الاجتماع السياسي الذي وضعه يندرج في هذا السياق المتعلق بترسيخ دولة القانون في الأمة الألمانية الفتية ترسيخاً بطيئاً.

لقد تغير المشهد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في ألمانيا تغيراً جذرياً بين 1864 و1920. وفي ظل هذه التغيرات ارتسمت سيرة ماكس فيبر، وهي التي طرحت الأسئلة الأكثر شمولاً عن مستقبل المجتمعات وعن وضع الإنسان الحديث، وهي التي تسمح لنا بأن نفهم كيف أمكن لماكس فيبر أن يكون بعينه النقدية الصريحة شاهداً، ومن خلال مؤلفاته، على اللحظة التي أخذت فيها الحداثة تدرك ذاتها وتعي التباساتها.

## 2 - تأثيرات ماركس ونيثيه

في شباط 1920 ذكر ماكس فيبر لشبنغلر (Spengler) بأن

«نزاهة المثقف يمكن أن تقاس بموقفه من نيتشه ومن ماركس... فالعالم الذي نعيش فيه ثقافياً هو في جزء كبير منه، من صنع ماركس ونيتشه»<sup>(4)</sup>. بعيداً عن تحميل هذا الكلام أكثر مما يحتمل، علينا أن نعترف بأن هذين المعلمين هما مصدر إلهام لماكس فيبر.

نذكر في البداية تأثير ماركس<sup>(5)</sup>، وذلك من خلال التزاماته داخل الحركة الاشتراكية - الديمقراطية الألمانية. لا يمكن أن نجعل من ماكس فيبر نقيضاً لماركس، فهما متوافقان على مسائل (الرأسمالية، البيروقراطية) وعلى مقولات (التشيؤ) بل على مشروع مشترك، ألا وهو تفسير التشكيلات الاجتماعية تفسيراً سببياً بجدلية العلاقة بين الممارسات والضغط المؤسساتية والبنوية. غير أن ماكس فيبر يفترق عن ماركس في نقده الفرضية المادية (القول بأولية العامل الاقتصادي) لتفسير التطور الرأسمالي، وهو أنجز فهم الرأسمالية وتفسيرها بالفرضية الأصلية القائلة بفعالية اجتماعية للقيم التي تجسدها منظومة أخلاقية.

التأثير الأساسي الثاني يكمن في قراءته نيتشه<sup>(6)</sup>، حيث اكتشف عنده الفكرة الأساسية التي جعلته المؤسس لتقاليد علم الاجتماع: موقع القيم ودورها. القرابة الأعمق بينهما هي في تفسير القيم، وهما متفقان على الفكرة القائلة بأن الوقائع لا توجد خارج المعنى الذي نضيفه عليها، ويرفضان أي تصور أبدي عن القيم، وحدها السياقات التاريخية تخلق قيماً، ومن هنا تبرز، في نظر ماكس فيبر، أهمية «الشرائح الحاملة» التي لا تعرف بكونها «ناطقاً رسمياً باسم المصالح الطبقية، بل بكونها حاملة قيم ومنظومة أخلاقية تتزاوج مع وضع اجتماعي». وفي نظره أيضاً أن السلوك الحياتي لهذه الشرائح الحاملة هو أمر حاسم على

الصعيد الاجتماعي «لأنه يساهم بفعالية في تكوين نمط إنساني مجتمعي، وذلك بتسربه إلى شرائح اجتماعية أخرى»<sup>(7)</sup>: «الأفكار لا تنمو كالأزهار» («الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، م. س.، ص 54 من النص الفرنسي). لقد حقق ماكس فيبر ميدانياً برنامجاً نيتشيه الوارد في كتابه، «علم أنساب الأخلاق» «La Généalogie de la Morale»، إلا أنه علينا ألا نحمل تأثير نيتشه أكثر مما يحتمل، لأنهما افترقا في مشروعهما الثقافي، ذلك أن نيتشه سعى إلى تغيير القيم (استبدال القديمة بأخرى جديدة)، في حين تحاشى ماكس فيبر الحكم عليها وسعى إلى تفهم تأثيرها غير المباشر على السلوك الحياتي وعلى التشكل الاجتماعي. فهو يفسر تصرف فلاحي شرق الألب (1892) قياساً بما أسماه «سلوك العقلنة»، حيث يمكن أن يتصرف العمال عقلانياً ضد مصالحهم الاقتصادية على غرار الفلاحين، الذين يفضلون باسم قيمة معينة هي الحرية، التحرر على التبعية، مع احتمال وقوعهم في وضع اقتصادي أكثر سوءاً<sup>(8)</sup>. في الخلاصة، لا يمكن القول بنيتشوية ماكس فيبر، نظراً لافتراق مشروعهما (تبدل أو تفهم) وافتراق موقفهما (نقدي تقويمي أو محايد أخلاقياً). غير أن في إمكاننا أن نلاحظ تأثيراً مثلث الأبعاد، أنطولوجياً وإپستيمولوجياً وبرنامجياً، يسمح لنا، بعيداً عن المقولات المشتركة في نتاجيهما، بأن نذعن ماكس فيبر «منقذاً لوصية نيتشه»<sup>(9)</sup>.

### 3 - كيف أبصر نتاج ماكس فيبر النور

ترك ماكس فيبر نتاجاً غير مكتمل لسببين، الأول هو غيابه الباكر، والثاني رفضه الحاسم الادعاء ببلورة نظرية عامة غريبة عن الحياة الاجتماعية. كما أنه غالباً ما كان يتملص، بفعل تواضعه



ونزاهته الفكرية، من التأكيد الحاسم لاستنتاجات لا يمكن، في نظره، أن تستمد قيمتها إلا من سياقها التاريخي. وكذلك شكل موته انقطاعاً في مجرى نشر نتاجه، الذي طبع جزء منه في حياته بينما كان جزء آخر غير مكتمل. لذلك طرحت وفاته المبكرة مشكلة إصدار نتاجه الذي نشر قسم كبير منه «الاقتصاد والمجتمع Économie et Société» عام 1922، بإشراف زوجته ماريان فيبر (Marianne Weber) التي غدت إحدى كتّاب سيرته<sup>(10)</sup>، وشقيقه الصغير ألفرد فيبر (Alfred Weber)، ما شكل منذ ذلك الوقت مادة جدل عنيف في ألمانيا<sup>(11)</sup>.

ترجمة - خيانة؟ هذه عبارة لم تنطبق على أحد كما انطبقت على ماكس فيبر. فقد أضيف إلى الصعوبة المتعلقة بصدور جزئي لنتاجه بعد وفاته صعوبة أخرى تتعلق باكتشافه المتأخر<sup>(12)</sup>: فقد تُرجم بعض نتاجه في الولايات المتحدة بقلم تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) بعد الحرب؛ وفي فرنسا تُرجمت أعماله ببطء، فظهر منها «العالم والسياسي Le Savant et le Politique 1959»؛ «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» 1964<sup>(13)</sup>؛ جزء من الدراسات المجموعة في مجلة ألمانية والمترجمة جزئياً بعنوان «بحوث في نظرية العلم Essais sur la Théorie de la Science, 1965»؛ «اليهودية القديمة Le Judaïsme Antique»، بفضل جهود فريدي رافائيل (Freddy Raphaël) 1970؛ وجزء من أعماله في علم الاجتماع: «الاقتصاد والمجتمع 1971 Économie et Société»؛ وغدت أعماله معروفة أكثر من السابق بعد أن غدت متاحة أمام غير الألمان، خصوصاً بعد ترجمة: «علم اجتماع القانون Sociologie du Droit 1986»؛ «التاريخ الاقتصادي Histoire Économique, 1991»؛ «علم اجتماع الموسيقى» 1998؛ «البورصة La Bourse 1999». من جهة أخرى، أدى الغموض

والالتباسات<sup>(14)</sup> في الترجمات الفرنسية والإنكليزية<sup>(15)</sup> إلى عدم تسهيل استيعاب نتاجه<sup>(16)</sup>، وقد تبدد ذلك في ترجمات أخرى لاحقة. كذلك صدر «سوسيولوجيا الأديان Sociologie des Religions» 1996، بقلم جان بيير غروسين (Jean-Pierre Grossein)؛ و«الكونفوشية والطاوية Confucianisme et Taoïsme 2000» بفضل جان بيير غروسين وكاترين كوليو - تيلين (Catherine Colliot-Thélène).

صعوبة ثالثة تعود إلى التأويل، ذلك أن ماكس فيبر لم يُقرأ أبداً لذاته: جرت قراءته لفترة طويلة بصفته نقيضاً لدوركايم<sup>(17)</sup>، أو نقيضاً لماركس<sup>(18)</sup>، أو نقيضاً لهيغل (Hegel)<sup>(19)</sup>، أو نقيضاً لبوبر (Popper)<sup>(20)</sup>، وجرى توظيفه من قبل علماء اجتماع خلال عملهم على بلورة نظرياتهم الخاصة.

وقد أدى تعدد القراءات النقدية والتأويلية لنتاجه إلى زيادة تعقيده. غير أن تبسيطه ينطوي على خطر مزدوج، خطر إضفاء صيغة من البدهية على مقولات فيبر قد تزيل الصرامة عن مضامينها الأكثر تجديداً، وخطر إضفاء نوع من التماسك المنهجي عليها، في حين أن نتاجه يشف عن تأرجحات وحركة نامية متطورة، ترغماً، أمانةً له، على النظر إليها كتساؤلات ومساهمات أصيلة. ولأن النتاجات الكلاسيكية معرضة لهذا المصير الساخر، أي إلى أن تكون معروفة جداً من حيث المبدأ ومُعرضة في الحقيقة لتكرار سوء الفهم، فإن هذا العرض سيحرص على تسليط الضوء على المفاصل الأساسية التي تربط بين العناصر المكونة لأفكاره. غير أن للقبض على مفاصل فكر ما حدوداً، ويستحيل الادعاء بالإحاطة بها إحاطة شاملة، وبالتالي هناك استحالة للإحاطة بحقل القراءات التأويلية الواسع الذي تناول نتاج فيبر،

واستحالة تفسير كل التأثيرات القُيبرية على علم الاجتماع المعاصر.

سعيًا وراء اكتشاف الفريدة في نتاجه - مع أن إدراكها والقبض عليها بطريقة حاسمة أمر عصي - واكتشاف أصالة مساهماته في علم الاجتماع، علينا أن نستعيد تعقدها ونقرأ التشابك بين أسئلته النظرية والنتائج الميدانية التي توصل إليها وإضافاته المنهجية، إذ عندها يغدو في إمكاننا ضمن هذا المنظور المثلث الأبعاد أن نرى كيف حرص ماكس فيبر على تفحص العالم الحديث بتحليل سيرورات العقلنة والتفكر التي اخترقت جملة دوائر النشاط الاجتماعي. ففي إطار فهم سوسيولوجي لهذا النشاط (الفصل الأول) بدأ فيبر في الحقيقة مهتمًا في آن واحد بالاقتصاد (الفصل الثاني) وبالأديان (الفصل الثالث) وبالسياسة (الفصل الرابع)، اعتقادًا منه أنها ميادين مترابطة، وقد بين ترابطها، وعرضنا ذلك من جانبنا داخل كل فصل من الفصول. إن طبيعة نتاجه تفرض نفسها على صورة مؤلفها، مليئة بالتوترات مفعمة بالتنوع، وهو ما تومئ إليه بعض عناصر سيرته الظاهرة في بداية كل فصل، والتي لا ترمي إلى جعل الإطار التاريخي عامل تفسير لفكره بقدر ما ترمي إلى فهم أفضل لنتاجه من خلال التذكير بمساهماته الاجتماعية والسوسيولوجية العديدة.

## الفصل الأول

### المفهوم السوسيولوجي للعمل

إن نتاج ماكس فيبر، الذي يتكثف فيه التبحر التاريخي والتوجهات الموضوعاتية، ينطوي أيضاً على مساهمة إپستيمولوجية ومنهجية. ينبغي النظر إلى نتاج فيبر بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، بصفته مدونة أعمال مكتوبة، بمعنى أشمل بصفتها المكان الذي ولد فيه التراث الفكري الذي أثبتت الأيام أنه أثر وما زال يؤثر على الفكر السوسيولوجي. كذلك يعتبر ماكس فيبر اليوم مؤسساً لتراث سوسيولوجي من خلال الأسئلة التي طرحها واستجوب بها العلوم الاجتماعية، ومن خلال المنهج الأصل الذي اشتقه، وكذلك أيضاً من خلال علم اجتماع النشاط (العمل) الذي بناه.

#### 1 - علم اجتماع العمل

حاول فيبر، في إحدى محاضراته الشهيرتين، وهي بعنوان «مهنة العالم ورسالته»، أن يضع تعريفاً للعالم، وأن يعرض في الوقت ذاته تصورات الخاصة وممارساته كرجل علم<sup>(21)</sup>. تكمن إحدى ثوابت ممارسته العلمية في تشابك مختلف العلوم الإنسانية،

علم الدولة والقانون والاقتصاد والتاريخ. هذا التداخل في منظومات المعرفة برز في أطروحتيه: الأولى عن تاريخ القانون التجاري في المدن الإيطالية 1889، والثانية عن التاريخ الزراعي في روما في علاقته بالقانون العام والقانون الخاص 1891.

إن معرفته الوطيدة بالمسارات الفكرية لكل واحد من هذه المنظومات أتاحت له تجاوز الثغرات والفجوات الفكرية في زمانه، ومنح العلوم الاجتماعية كياناً أصيلاً. لقد كان مؤيداً لقيام علم تاريخ «الحقيقة»، فأشار إلى أن طبيعة البحث هي بالضرورة طبيعة تجريبية ميدانية، فأجرى من موقعه كعالم اجتماع، تحقيقات ميدانية على الأرض: عام 1892 أنجز تحقيقاً عن وضع العمال الزراعيين في شرق الألب، وفي عام 1908 عمل في توجيه تحقيق آخر عن عمال الصناعة في ألمانيا، وقام بنفسه بتحرير التوجيهات والتعليمات الخاصة بالمقابلة والاستمارة، وهي الطريق القويم لفهم أوضاعهم.

## 1 - علم الاجتماع: علم تاريخي

ماكس فيبر هو وريث المدرسة التاريخية الألمانية، التي برز من روادها الأساسيين الجامعيون: ويلهلم روشيه (Wilhelm Roscher) 1815 - 1894، كارل كنيس (Karl Knies) 1821 - 1898، أدولف واغنر (Adolf Wagner) 1835 - 1917، غوستاف شمولر (Gustav Schmoller) 1838 - 1917<sup>(22)</sup>، وهو أيضاً ناقدتها<sup>(23)</sup>، ففي مقابل تجريبيتهم الوصفية الخالية من المزاعم النظرية، اقترح قيام علم تاريخي «على أرض التجربة»، لكن من ضمن تصوره عن علم الحقيقة، ودعا إلى بلورة مفاهيم نظرية تتيح له أن يأخذ بعين الاعتبار أشكال الانتظام الاجتماعي. ولهذا كان على هذا الطموح النظري أن يتفادى الاكتفاء بصياغة قوانين مجردة كتلك التي كانت

تدعو إليها المدرسة الحديثة (L'École marginaliste) النحساية، وبالتحديد كارل منجر (Carl Menger) 1840-1921. على علم الاجتماع أن يبقى علماً تاريخياً، إذ ليس غرض العلوم الاجتماعية ابداً صياغة قوانين شمولية، فهذا وهم كان ينكره على الوضعيين الذين يريدون بلوغ حقيقة الواقع زاعمين تأسيس «علوم الثقافة» على نمط «علوم الطبيعة». في معمعة ما كان يسمى «طرح المناهج» الذي يضع علوم الطبيعة في مواجهة علوم الثقافة، كان موقع ماكس فيبر واضحاً إلى جانب أنصار علوم الثقافة، معرّفاً علم الاجتماع كعلم تاريخي.

إلا أنه يأخذ على الفيلسوف الألماني ويلهلم ديلثاي (Wilhelm Dilthey) 1833-1911<sup>(24)</sup> تقديره المفرط لعلم نفس المعاش «Psychologie du Vécu» الذي يخضع الحالات للتجريب والمعاينة فحسب، وذلك بسبب نسبية هذا العلم، كما يأخذ عليه تمييزه الإستمولوجي المعرفي بين التفسير الذي هو خاص بعلوم الطبيعة، والتفهم وهو خاص بعلوم العقل، والحقيقة أن فيبر يرفض الموافقة على صيغة مبتسرة للسببية حيال العلوم الاجتماعية، وهي الصيغة التي ينطوي عليها هذا التعارض المنهجي.

إن أصالة فيبر، الذي يرفض الثنائيات الظاهرة في صراعات المناهج، تكمن في الاقتباسات التي يعتمدها من كل فريق ثم يتخطاها. فهو وضع على مشرحة التساؤل وانتقد وتخطى عقلانية ريكتر (Rickert) ونزعة التحليل النفسي عند سيميل (Simmel) ونسبية ديلثاي (Dilthey) التشكيكية، وكذلك مثالية هيغل ومادية ماركس وتاريخانية شمولر (Schmoller) وشكلانية منجر (Menger). إن فيبر، من موقع نفيه الميتافيزيقا وتوكيده السببية، يؤكد ذاتية الانتقاء وموضوعية العلاقات في وضع تعريفه للعلم.



## 2 - علم اجتماع «الفعل المُمَجَّمَع» (المتكيف مع الجماعة)

يعيش الفرد داخل نسيج من العلاقات، ولا يمكن أن يُنظر إليه ويُفكر فيه خارج جماعته التي ينتمي إليها. ويعبّر فيبر عن تنوع هذه الجماعات وتعددتها في نظريته عن الاصطفافات الاجتماعية، فهو يميّز بين الطبقات والمجموعات الكيانية والأحزاب السياسية، أي بين ثلاثة أنماط من التراتب موازية لتراتب البنية الاقتصادية والبنية الاجتماعية والبنية السياسية. وهكذا، خلافاً لماركس، يعتقد أن الطبقات ليست سوى شكل خاص من الاصطفاف الاجتماعي، وهي تضم أفراداً تتساوى فرصهم في التملك وفي بعض شروط الحياة المادية، وهي ليست سوى تراصف جمعي لأفراد يلتقون استناداً إلى معايير منطقية، وهم لا يشكلون مُتحدّاً يملك الوعي بوحده. أما المجموعات الكيانية، فهي تتمايز من حيث الخطوة والمكانة الاجتماعية استناداً إلى عوامل موضوعية (الولادة، المهنة، نمط التربية والثقافة) وعناصر ذاتية (الاعتبار الاجتماعي، السمعة). وتتمايز المجموعة عن الأخرى بأنماط الاستهلاك والمعايير الثقافية، أي بأنماط العيش (بالتعارض مع مستويات العيش). من ناحية ثالثة، يمكن للأحزاب السياسية أن تجمع داخل صيغة مؤسسية، مصالح اقتصادية أو كيانات اجتماعية مشتركة؛ ويمكن أن تقوم أيضاً على أسس أخرى (دينية وأخلاقية). هذا التحليل المثلث الأبعاد يوضح عدداً من المبادئ التي يقوم عليها تراتب الجماعات في المجتمعات الحديثة، ويوحى أن المجموعة الكيانية، من بين سائر الجماعات الأخرى، تتمتع بخاصية محدّدة، فهي المحل الذي يتعلم فيه الأفراد القيم ومعايير السلوك وآداب المخالطة والذي فيه يتبادلونها. وهكذا فإن القيم التي يختارها الفرد إنما تعود ضمناً إلى ما تفرضه عليه المجموعة الكيانية، أي أن اختيار الفرد لهذه أو تلك

من القيم مرتبط بهذه المجموعة. إن القيم تملك القدرة إذن على توجيه الفعل الاجتماعي شرط أن تكون محمولة من قبل مجموعات اجتماعية ومدرجة في أطر مؤسساتية.

هذه النقطة تطرح المجازفة النظرية المتعلقة بتعريف الفرد. إن المادة الأولية في علم الاجتماع التفهمي Comprehensive هي فعل الفرد، وهي فعل يكون «اجتماعياً» بمقدار ما يكون متعلقاً بسلوك الآخر وموجهاً بالقياس إليه في تنفيذه (ES, P.4). وبحكم الدلالة الذاتية التي ينيطها الأفراد بأفعالهم، فإن الفعل الفردي يأخذ بالاعتبار سلوك الآخرين ويتأثر به. إن نظرية الفعل الاجتماعي مشدودة بأواصر القربى إذن إلى نظرية سيرورة التأثير والتأثير (بإدراك معنى أن يكتسب فعل الأفراد الملتزمين دلالة ومعنى قياساً على الآخرين): إنه فعل الفرد موجهاً نحو الآخر بنية تعديل سلوكه. إنها أيضاً نظرية التجاهل<sup>(25)</sup>. ففي مقابل صورة الفرد العارف لأنه فرد عقلائي (نموذج الفاعل الاستراتيجي)، يطوّر فيبر تصوراً قريباً مبدئياً من تصور دوركهايم (استناداً إليه يؤثر الواقع الاجتماعي علينا من دون أن ندري)، حيث لا يملك المرء دوماً أن يكون على وعي واضح بمقاصده. إن فيبر لا يطلق حكماً، وهو يفهم معنى أن يجهل الفرد قواعد الحق والمؤسسات: «الفعل هو أن تكون في وضع فريد لم تكن ترغبه»<sup>(26)</sup>، داخل وضع اجتماعي ليس في إمكانك أن تتخلص منه. وهكذا يفترض فيبر، من غير أن يقول بصراحة، نظرية في الجمعنة Socialisation تتيح فهم علم اجتماع الفعل، علمه هو، باعتباره علمَ فاعلٍ مجمعين وعلمَ فعلٍ ممأسس.

### 3 - علم اجتماع «الفعل الممأسس»

إن النظرة الكلاسيكية إلى فيبر تعتبره بمثابة أبٍ للفردانية

المنهجية، ولهذا لا يمكن اختزاله بمؤسس نظرية الخيار العقلاني التي تفترض النظر إلى الفرد مذكراً «Atomisée» وأنانياً. لنميز مع ريمون بودون (Raymond Boudon) ثلاثة تفسيرات للفردانية: الفردانية «السوسيولوجية» التي تفسر سلوك الأفراد داخل المجتمع على أساس مبدأ المساواة (مجتمعات «فردانية» يقابلها مثلاً مجتمعات «متراتبية»); الفردانية «الأخلاقية» المتطابقة مع عقيدة تجعل من الفرد علامة مرجعية لا يمكن تخطيها، وتشعر المعايير والمؤسسات واختيار القيم (تقابلها مثلاً «النزعة الجماعية»); وأخيراً الفردية «المنهجية» التي تسعى إلى تفسير السيرورات الاجتماعية انطلاقاً من الفرد (تقابلها الهولية holisme المنهجية)<sup>(27)</sup>. إلا أن فيبر المستغرق في مجتمع فرداني صاغ فكرة معقدة عن الفرد.

على خط تتابعي مع المدرسة التاريخية الألمانية التي تعزو إلى المؤسسات دوراً حاسماً في نشوء الظواهر التاريخية، راح فيبر يعزو إليها تأثيراً مماثلاً على سلوك الأفراد. ولئن رفض، من الناحية المنهجية، استخدام مفاهيم جماعية (دولة، مجتمع، جماعة، فهو يقر بقيمتها في تفسير توجيه الفعل الاجتماعي).

حرص فيبر من خلال منهج فرداني بالأساس، على اكتشاف المماسس في الفاعل، أي أن ما هو مماسس هو ترسيمة الفعل التي يضعها. أما حالة الخرق (الشاذ) التي يختارها في إطار علم اجتماع الحق فهي تسلط الضوء، على طريقته في البرهنة والاستدلال: إن السارق يطبق القاعدة، لأنه يتخفي وراء شذوذه. تطبيقاً للقاعدة أو خرقاً لها، تبقى القاعدة معياراً للعلاقة «عدم التطابق مع القاعدة يقع في خانة التطابق معها لأن المرجع في الحالتين هو القاعدة، ما يسمح بالتخلي عن فكرة الانحراف

(الخرق) بالتالي عن فكرة الفعل الحق<sup>(28)</sup>. وهو يشير بذلك إلى أن صاحب الفعل يخضع للظروف التي أنشأته ولا يمكن له أن يتملص منها حتى لو لم يكن يعرفها. تقول إقليين سرفرين (Évelyne Serverin): «إن من يتصرف تبعاً للقاعدة هو الذي تكون القاعدة قد أنشأته وأسسته» لأن «الإنشاء (التأسيس) ماثل حتى في توقعات الفرد». الفاعل الذي يحلله فيبر هو إذن فرد مجمعن أو ممأسس في حالة توقع، وهو بعيد جداً عن الفرد الذي، في الميكرو - اقتصاد أو في نظرية الخيار العقلاني التي غالباً ما تختزل فيها الفردانية المنهجية<sup>(29)</sup>، متحرراً من الجمعنة أو التكيف مع الجماعة.

## II - بناء منهج -

وَقَر ماركس فيبر، بأصالة مسيرته الفكرية، منهجاً خاصاً بالعلوم الاجتماعية، أعلنه في أول جملة من كتابه «الاقتصاد والمجتمع»: «نسمي علم الاجتماع... العلم الذي يأخذ على عاتقه تفهم النشاط الاجتماعي بالتأويل، بتأويله ثم بتفسير مساره ومفاعيله تفسيراً سببياً»<sup>(30)</sup>. التفهم والتأويل والتفسير هي المراحل الثلاث في مسار هذا العلم؛ في الحقيقة يسعى فيبر بداية إلى تفهم الفعل الاجتماعي للأفراد، وذلك يفترض إعطاء مكانة مهمة للمعنى الذي يسعى إليه الأفراد، واعتماد حيادية خلقية. ولكي يمنح التنوع اللامتناهي للواقع انتظاماً معيناً، يطرح بالتالي مبدأ بناء ما يسميه «النموذج المثالي» الذي تتمثل وظيفته الأساسية في تسهيل عملية التأويل لحقيقة الواقع، ويقترح أخيراً المضى نحو ما يسميه «الإسناد السببي» خدمة للتفسير، الهدف النهائي لعلم الاجتماع.

## 1 - الفهم والحيادية الخلاقية

على مسار علم الاجتماع أن يكون بالدرجة الأولى تفهمياً<sup>(31)</sup>. لم يكن فيبر هو مبتكر فكرة التفهم، لكنه هو الذي أضاف إليها بُعداً جوهرياً<sup>(32)</sup>. ذلك أن التفهم لدى فيبر يتوافق مع آداب النزاهة الفكرية ومع خصوصية العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهو يتحصل من التصور القائم على الاعتقاد بأن الظواهر الاجتماعية تنبثق من النشاط الذي ينطوي على معنى موجه من قبل الفاعلين. بعبارة أخرى، يكشف التفهم عن المعنى الذي يقصده الأفراد الفاعلون في عمل معين أو علاقة معينة. وإذا كانت علوم أخرى تتعامل مع الفرد من زاوية سوسيولوجية، يفترض وجود وعي، والوعي «أمر فردي» (ETS, P.345).

إن فهم الدلالات الاجتماعية التي يصنعها ويتبادلها الفاعلون لا يمكن أن يتم من دون تفهم الفعل ذاته. وإذا كان فيبر يتفق مع دوركهايم على رفض الأفكار المسبقة باعتبارها أحكاماً مسبقة، أي أحكاماً نهائية موضوعة بصورة مسبقة أو أحكام قيمة، فإنه يسلم بعدم إمكانية استبعادها استبعاداً كلياً، لأنها تشكل جملة مصادر تأويلية لا يمكن الاستغناء عنها، وتمنح معنى للظواهر. بمقدار ما يبدو التفهم كأنه فن يتطلب ثقافة شخصية، يبدو من المفيد توظيف كل مصادر المعرفة، لأن التفهم لا يتم إلا من موقع المشاركة، ولو على سبيل الافتراض: «ما من حاجة لتكون القيصر حتى تفهم القيصر»<sup>(33)</sup>، ولكي تفهم كيف يصنع الفاعلون العالم عليك أن تدخل إلى عالمهم، وتبقى المهمة متمثلة في تحديد المعنى الذي يقصده الفاعل ذاتياً، بعيداً عن استبداله بمعنى يعيد تركيبه المراقب موضوعياً.

يؤسس فريبير آداب النزاهة الفكرية على مبدأ الحيادية الأخلاقية، الذي يراه بمثابة جهد حيادي حيال القيم، وضروري للمسار العلمي. فلا يحق لعالم مثل تريتشكيه (Treitschke) (وهو أحد أساتذته الذي عاب عليه استخدامه الدعاية الديماغوجية والإيديولوجية) أن يستغل حدسه العلمي ليفرض آراءه الشخصية والمنحازة. وقد طالب فريبير العلماء بالاحتباس من إبراز شخصيتهم فيما يتباهون بعرض مشاعرهم الخاصة، وبالانتباه إلى مبدئين منهجيين هما ضمانات المصداقية العلمية: «عائد القيم» و«الحياد الأخلاقي». ذلك أن «عائد القيم» يقوم على وعي العالم بذاتية خياراته الخاصة وقيمه الخاصة بسبب قراراته التي يتخذها خلال البحث بتقطيع الواقع والتفكير في الحقيقة (أشكلتها، أي صياغتها في إشكالية). فالنشاط العلمي يبدأ باختيار أدوات العمل والاستمارات، وتقوم النزاهة العلمية على شرحها وتفسيرها، وهذا ما يطلق فريبير عليه «عائد القيم».

أما «الحياد الأخلاقي»، فيقضي برفض أي حكم قيمة، وكذلك يرفض الفكرة القائلة بأن قيمة ما يمكن أن تسمو على سواها عن طريق التحليل العلمي الموضوعي أو عن طريق تصور استعلائي للعلم. فالبحث العلمي الذي يتمرد على أحكام القيمة وعلى الاعتقادات والآراء الشخصية، يفترض هذا الحياد الأخلاقي.

نذكر أن فريبير يبشر بالحياد الأخلاقي بحماسة مفرطة، كما لو أن تمجيد هذا المبدأ يمنحه حظوة ويحفز العالم على الالتزام به. إن فرادة فريبير تكمن في رفضه الحماسي لإحداث تغيير في المجتمع. وبين تجسيد حلم سياسي وإنجاز مهمة علمية أكثر تواضعاً، يختار فريبير الخيار الثاني، أي الكشف عن المعنى الملازم لفعل ما، بدل الحكم عليه وتوجيهه: «لقد كان رواد القرن التاسع



عشر أكثر تعلقاً بالعقيدة منه بالعلم، وبتحويل المجتمع منه بمعرفته معرفة حقيقية... أما فيبر فقد غابت عنه الروح العقيدية والمنهج القبلي، وترافق ذلك مع جموح إلى الوضوح جعله يبقى الأكثر معاصرة بين مؤسسي علم الاجتماع.<sup>(34)</sup>

## 2 - تفسير النموذج - المثال وبناءؤه \*

تفسير المعنى المقصود يغدو ممكناً بالنموذج - المثال، بتعبير آخر، إنه بناء مجرد بوضعية مؤقتة يظهر بمثابة أداة مفهومية للتفسير السببي قابلة لأن تنظم سديم الحقيقة وتنوعها غير المحدود. في حدود ما يبني علم الاجتماع «فرضية تنوع المنطق العقلاني في سلوك الأفراد» ويرفض التفسير السببي الأحادي للمواقف والتصرفات، تبقى النماذج - المُثُل الفيبرية بالضرورة بناءات نافعة يستفاد منها قبل أن يتخطاها الزمن، في توفير أفضل السبل لفهم الظواهر الاجتماعية. لأن الوصول إلى الحقيقة ككيان جوهري يشكل في نظر فيبر مشروعاً علمياً عقيماً، طالما أن من المستحيل إضافة عنصر من الحقيقة الاجتماعية إلى مجمل الشروط والظروف التي حددته. وبالطريقة ذاتها التي ينحو فيها العالم إلى إدراك الحقائق الجزئية فحسب، فإن النموذج - المثال ذاته لا يعبر إلا عن الوجه الكيفي من الحقيقة<sup>(35)</sup>: ليس ذلك معدلاً وسطياً لمعطيات كمية، بل هو إبراز للملامح الكيفية. وهو يشبه اللوحات الفكرية التي لا تعبر عن تمثيلات دقيقة للحقيقة، بل عن مبالغات تستبدل الكل المتماسك والعقلاني بتشوش الواقع. إن بعض ملامح الحقيقة (فرادات نموذجية) يتم اصطفاؤها بـ «عائد القيم».

النموذج - المثال يتطابق مع «صورة عقلية تتحصل بعقلنات

من طبيعة طوباوية» مخصصة حصراً لتيسير فهم الواقع، بعيداً عن حكم القيمة وعن الرغبة في أية شرعية تجريبية.

يستعيد ماكس فيبر التمييز الكانطي بين حقيقة الشيء (vérité) وواقع الشيء (réalité)، وهو تمييز عاد وأكدده عالم منطق العلوم هنريش ريكيرت (Heinrich Rickert) 1863-1936. لكنه يرفض مثاليته التي تؤسس التاريخ على نظام للقيم لازمني. أما ريمون أرون (Raymond Aron)، فيرى أن «تأثر فيبر بريكرت لم يكن إلا وسيلة ليكتشف ذاته»<sup>(36)</sup>.

البناء النموذجي المثالي يغدو وسيلة إپستيمولوجية لتخطي التناقض القائم بين الذاتية الملازمة لـ«عائد القيم» (التي تدخلها ضرورة الاصطفاء في المادة السديمية) والموضوعية التي يتطلبها ضغط الحياد الخلاقي. وهو يتيح، من جهة أخرى، تخطي التوتر التأسيسي في علم الاجتماع بين فرادة الوقائع التاريخية وعمومية الانتظامات الاجتماعية. وأخيراً فإن النماذج - المُمثل تيسر بذلك إحداث تقدم في المعرفة من خلال إعادة تنظيم ثابتة للمفاهيم العلمية.

غير أن صعوبة أخرى تبقى قائمة: لقد بدا أن فيبر يعطي فكرة النموذج - المثال معاني عديدة، فهو يستخدم مفهوم النموذج - المثال ليعين كل مفاهيم العلوم الثقافية وكذلك لكي يحدد أنواعاً معينة من المفاهيم، يميز ريمون أرون بين ثلاثة منها: النوع الأول هو النماذج - المُمثل الخاصة بحالات أو ظواهر تاريخية (الرأسمالية أو المدينة في الغرب)، الثاني، هو النماذج - المُمثل التي تدل على عناصر مجردة في الحقيقة التاريخية متوافرة في عدد كبير من الظروف (البيروقراطية، الإقطاعية، وكذلك على صعيد أعلى من

التجريد، نماذج السيطرة)؛ الثالث هو ما تمثله حالات إعادة بناء السلوك المعقلن<sup>(37)</sup>، وقد استنفذ ماكس فيبر استخدامهما في علم اجتماع الفعل (نماذج عقلانية) وعلم اجتماع الاقتصاد (نماذج رأسمالية) وعلم اجتماع الأديان (نماذج التدين ونماذج الترييف القروي) وعلم اجتماع السياسة (نماذج السيطرة).

في سياق تحديد المعرفة كترسيمة للواقع، يتفادى النموذج - المثال الخلط الوضعي بين حقيقة الشيء وبين واقع الشيء، كما يتفادى أيضاً الاستعفاء النسبوي للتجريبية الصافية. غير أن النموذج - المثال يمكن من معرفة الوجه الأصلي لكل ظاهرة تسهيلاً لمعرفة علاقتها السببية.

### 3 - التفسير والإسناد السببي -

يتعلق الأمر، في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية، في نظر فيبر، «بأحكام إسناد تاريخي»، وذلك بإقامة سلاسل سببية بين الظواهر. وبذلك يفترض التفسير، في نظره، خلافاً لماركس، استحضار تعددية سببية.

بناءً على ذلك، يتيح الإسناد السببي التوصل إلى التمظهرات التاريخية الفريدة بواسطة المقارنات، فهو يشير إلى عملية عقلية متبعة<sup>(38)</sup>، من المفيد فيها تطبيق تجارب على متغيرات متخيلة. «لكي نحدد العلاقات السببية الحقيقية، يقول ماكس فيبر، نقوم ببنائها من علاقات متخيلة» (ETS, P. 79). على العالم أن يجيز لنفسه تعطيل سبب (بصورة مؤقتة) لكي يكتشف تأثير سبب آخر على مجرى الأحداث التاريخية<sup>(39)</sup>. في هذا الإطار يغلف فيبر مشروعه بتحفظات شديدة، على وجه التحديد، حيال الإفراط الذي

يقع فيه مؤؤلوه<sup>(40)</sup> في تقدير دور الأخلاق البروتستانتية وتأثيرها على «روح» الرأسمالية. وهو نفسه يعترف أن هذا السبب غير المباشر لا يستنفذ، في الحقيقة، مجمل التفسير السببي لفهم الرأسمالية (فالعوامل الاقتصادية يمكن أن يكون لها دورها هي الأخرى).

استمر قيبر يترافع دفاعاً عن تعدد المقاربات الممكنة للظاهرة الواحدة أو للنشاط الاجتماعي الواحد، بما في ذلك الحياة الثقافية<sup>(41)</sup>. قبلية، ليست أية مقارنة أفضل من سواها من المقاربات، وهي لا تكون كذلك إلا في قدرتها على التأويل التفسيري لأكبر عدد ممكن من الوقائع. بأي حال، لا يمكن تعميمها لنجعل منها تفسيراً شمولياً، لأنها لا تصلح إلا في حدود افتراضاتها المسبقة وسياقها التاريخي.

نخلص ونشير بإيجاز إلى أن غرض ماكس قيبر يقوم على «التفهم السببي للحقيقة الاجتماعية». وإذا تجاوزنا الفروق التحليلية بين التفهم (compréhension) والتأويل (interprétation) والتفسير (explication)، وهي فروق معروفة كلاسيكياً لأنها مفيدة تربوياً، فإن علينا أن نتحاشى الفصل بين التفهم وبين التفسير لسببين اثنين على الأقل: الأول إبستمولوجي، ذلك أن قيبر يرفض الموافقة على صيغة مصغرة من السببية في العلوم الاجتماعية؛ والثاني منهجي، ذلك أن الإسناد السببي يفترض التفهم وينتج عن التفهم. بعبارة أخرى، إنه لمن الزيف أن تنسب إلى قيبر أن التفهم يلي التفسير (التفهم من أجل تفسير أفضل). التفهم إذن هو شرط التمكّن ونتيجة الإسناد السببي.

### III - ثلاثة تساؤلات فيبرية

فضلاً عن سجالنا الآن مع أطروحة التصدعات في نتاج ماكس فيبر<sup>(42)</sup>، أو الفرضية المضادة المتعلقة بوحدة نتاجه، وهذا ما دافع عنه ولهلم هنس (Wilhelm Hennis)<sup>(43)</sup> وناقشه فريدريك تنبروك (Friedrich Tenbruck)<sup>(44)</sup> ونقده فرنسوا شاريل (François Chazel)<sup>(45)</sup>، نطرح هنا الفرضية القائلة بتعدد الأسئلة الفيبرية.

#### 1 - خصوصية العقلانية الغربية

التساؤل الأول يتناول خصوصية العالم الغربي حيال مصير المجتمعات: إلى أية عوامل ينبغي أن نعزو ولادة العالم الحديث، وعلى وجه التحديد، نشوء الرأسمالية؟ علام تقوم وحدانية الغرب؟ هذا السؤال شغل كل التراث السوسيولوجي، وبحسب إيزنستات (Eisenstadt)، «فإن معرفة الأصول التي انبثق منها الغرب والعالم الحديث تفسر لماذا شهد الغرب وحده التطور مع نهوض قوي للمجتمع والدولة البيروقراطية الحديثين وللميول إلى عقلنة العالم، تلك هي التساؤلات الأساسية في التحليل السوسيولوجي»<sup>(46)</sup>. تقوم فرضية فيبر على كون خصوصية العالم الغربي تكمن في العقلنة.

انطلاقاً من تلك اللحظة أخذ استكشاف أشكال العقلانية في الغرب ينطلق بصورة منتظمة، وراح يبحث عنها في كل حقول النشاط الاجتماعي (الدينية والقانونية والاقتصادية والمدنية والسياسية، وحتى الفنية). هذا السؤال، المركزي لفهم أعماله، أخذ يتأكد منذ عام 1910<sup>(47)</sup>، التاريخ الذي فيه تفتح وعيه الواضح بخصوصية العقلانية الغربية خلال عمله على الموسيقى<sup>(48)</sup>.

خصوصية الثقافة الغربية هي القضية ذاتها التي عالجها في كتابه: «المدينة في التاريخ القديم وفي العصر الوسيط (1920 - 1921)»، الذي حرره بين عامي 1911 و1913<sup>(49)</sup>. من دون إشاحة النظر عن هذه الفريدة، يشير فيبر، وهو البحاثة في شؤون العصور القديمة والحضارات الكبرى، إلى تعدد أشكال العقلانية داخل الحضارات الكبرى، مستعيناً بالمنهج المقارن في التاريخ وفي الثقافة.

بالرغم من اعتقاده بفكرة الخصوصية الغربية، فهو تفادي الوقوع في فخ المركزية الإثنية، فراح في الواقع يدرس هذه الحضارات بحياد، مستعرضاً الرباط الذي يجمع بين سلوك الأفراد وبين البنى الاقتصادية والاجتماعية والمؤسسات السياسية. وهو اعتمد موقعاً مضاداً للتطور، وذلك برفضه فكرة التطور وفكرة القوانين الجدلية في تاريخ شمولي خطي وإلزامي؛ وكان يشدد على ترابط الظروف وتشابك العوامل والتزامن المحتمل. هذه التعددية السببية تزيل كل التباس أو تواطؤ، لأن العوامل الثقافية والبنية الاجتماعية حاضرة كفرضيات تفسيرية لتطور المجتمع والصيرورة الإنسانية. كما أن فيبر نأى بنفسه عن أية حتمية متفادياً التفسير الروحاني لحركة المجتمع وكذلك التفسير المادي؛ لأن وجود المصالح المادية ومنطق الأفكار، كليهما، في نظره، ما يصنع السلوك الحياتي ويمنحه شكله ومعناه (انظر الفصل الثاني).

## 2 - صياغة السلوك الحياتي

التساؤل الفيبري الثاني يطال الكيفية التي بها تصوغ الأديان الأفكار والممارسات، فالأديان في نظر ماكس فيبر تُنتج عادات وطبائع (ethos)، أي أنساقاً من الحالات تطبع بطابعها وجهة



الفعل، وهي تبدو قادرة على صياغة العلاقات الاجتماعية في حدود ما تصنع نظام حياة يشكّل بدوره سلوك الفرد الحياتي. إن عبارة «نظام حياة» تعني، في ما تعنيه، نظام علاقات اجتماعية وكذلك نظاماً مركباً من أشكال رمزية، أي عالماً من المعاني. وتحيل العبارة إلى بنية كاملة من السلوكات والممارسات التي تستمد منطقها الداخلي وتماسكها من مبادئ حيائية، ولذلك تخضع المعتقدات الدينية للتحليل من زاوية «التعود الداخلي» الذي تفرضه على الأفراد.

يحلل فيبر الإيتوس (أي النظام المعياري المستبطن)، والتعود (أي تجسيد السلوك العقلاني في الحياة)، ويدرس بالتالي البنية الداخلية للتأثير الذي تمارسه بعض المعتقدات الدينية لكي يفهم تشكّل الأطياف الكاملة «لثقافة الحديثة» وتشكّل ما يسميه «النموذج الإنساني».

نظراً لأن الدين يلعب دوراً في صياغة أساليب العيش، يدرس فيبر هذه الأساليب من وجهة نظر السلوك الحياتي، وهو يهتم إذن، في آن معاً، بالطرق التي يحصل فيها التكيف الذاتي للأفكار الدينية (كتاب: «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»)، وبآليات التي تتيح ترسيخ الأخلاق (كتاب: الطوائف البروتستانتية وروح الرأسمالية). هذه الإشكالية السوسيولوجية توضح في الوقت ذاته الدوافع العملية المؤثرة وكذلك فعاليتها الاجتماعية، التي لا تنجم من قوة الأفكار فحسب، بل من وجود مجموعات من البشر، وليس أفراداً معزولين، تحمل هذه الأخلاق وتستولي عليها. وهكذا فإن فيبر لا يمنح شكل الأفكار وصورها امتيازاً أنطولوجياً، ويرى أن الإيتوس ينبغي ألا يُختزل بالأفكار. وبذلك فهو يربط بين السلوكات العقلانية في الحياة وتكوّن الحالات الاجتماعية (انظر الفصل الثالث).

### 3 - التوتر بين العقلانية واللاعقلانية

تساؤل ثالث يتناول التوتر بين العقلانية واللاعقلانية في قلب العالم الحديث، ذلك أن قيبر يدرس تاريخ الحالات العقلانية، وأكثر من ذلك الوجود المتزامن للعقلانية واللاعقلانية داخل المجتمع وفي السلوك الفردي. إن جزءاً أساسياً من دراساته التاريخية يقوم على رصد انبثاق العقلاني من صلب اللاعقلاني وعلى تبيان أن اللاعقلاني شكّل بلا كلل مصدر العقلنة<sup>(50)</sup>. وقد طرحت المسألة على بساط البحث عند منعطف القرن، يوم سحرت اللاعقلانية بسحرها قبيبر، وكذلك سيغموند فرويد (Sigmund Freud)، مكتشف القوى الغامضة «اللاعقلانية»، وتوماس مان، مؤرخ العالم البرجوازي أيام قبضة النظام الأخلاقي والمبهور بتصرفات مجازفة<sup>(51)</sup>. وقد لمّح قيبر عبر استعارته المجازية في «الليل القطبي» *nuit polaire* أو في «القفص الفولاذي» *cage d'acier*، إلى احتمال زوال الفردية وهلاكها في عالم حديث يصبح أكثر فأكثر عصياً على الإدراك.

إلا أنه يرفض صيغة الرومنطيقية الفكرية التي جسدتها التيارات المضادة للحدثة، وبعيداً عن أي نقد انفعالي للحضارة الصناعية وعن أية رغبة نوستالجية في العودة إلى نظام اجتماعي تقليدي، فقد ظل موسوساً باللاعقلانية السلوكات وبالتوتر بين العقلانية واللاعقلانية في قلب العالم الحديث، وأدرك أن ما يُرى عقلانياً من وجهة نظر معينة قد يُرى بالعكس للاعقلانياً من وجهة أخرى؛ بعبارة أخرى، لا يفصل قيبر العقلاني عن اللاعقلاني؛ وهو، من موقع العارف أن المجتمع الغربي يروح تحت وطأة هذا الفصل ويشعر به، يشير إلى العلاقة الوثيقة بينهما وإلى تداخلهما،

بما أنه توجد أشكال من العقلانية في ما يعتبر أنه لاعقلاني، والعكس بالعكس. غير أن المسألة النقدية لتاريخ العقلانية، وهي مسألة لازمت تفكير فيبر، لم تنقل حتى حدود نقد العقل. لكن صعوبتين ظلتا ماثلتين: غموض فكرة العقلانية<sup>(52)</sup>، ثم تحكّم الغائية المركزية الأوروبية، التي نجح فيبر في التخلص منها في معركة دلت على إدراكه مخاطر هذا الفخ.

نستنتج استباقاً أن ميزة فيبر الأساسية، فضلاً عن وحدة نتاجه الحقيقية وتماسكه، ربما تكمن في تلازم هذه التساؤلات وعدم قابليتها للتجزئة، أي استحالة الجزم بأولية تساؤل على آخر. هذه الصعوبة التي جعلت فيبر عصياً على الفهم تجد تفسيرها في السياق التاريخي، ذلك أن ألمانيا شهدت تحولات سياسية واقتصادية واجتماعية عميقة، مما جعل تطورها يدخل في مجرى لا حدود له، بالتالي من الأفضل غض النظر عن النزعات الاختزالية التي كان يشكو منها فيبر، الذي كان يتملص من الفكرة القاطعة نحو الفردانية بالمعنى الأحادي للكلمة، لأن فعل الفرد الذي يحوز على مصالح مادية وفكرية لا يجد معناه إلا في تشكل ما للأفعال والمؤسسات، كما أن فيبر سعى إلى اكتشاف الرباط بين نظام الحياة والسلوك في الحياة، واهتم في وقت واحد، بتطور كبرى الحضارات وبالأفعال الاجتماعية الفردية، لكنه، بعيداً عن إمكانية أسره داخل هذا التيار أو ذاك، بدا عصياً على الفهم. إن ذلك يفسر أيضاً أن فيبر لم يؤسس مدرسة على غرار ما فعله دوركهايم، لكنه أسس الكثير من تقاليد البحث، وأن علماء الاجتماع نهلوا من نتاجه ما يهتمهم لصياغة نظرياتهم الخاصة عن العمل وعن التكيف الاجتماعي (الجمعية) والتفريع السكاني. استحالة الجزم هذه تقبع وراء هاجس فيبر في فهم العالم، ووراء جهده

في النظر إلى تعقد الفعل والقيم التي يقوم عليها هذا العالم. كما أن جرائته على وضع تعريف، على وجه التحديد، لموضوع علم الاجتماع وصرامته المنهجية، جعلته لا يتنازل أبداً أمام محذور ينبغي أن يراعيه العالم حيال غموض المستقبل، بعيداً عن يقينيات فلسفات التاريخ وعن النزعة التنبؤية أو النظرية التطورية (انظر الفصل الرابع).



## الفصل الثاني

### الاقتصاد الحديث والعقلانية

ماكس فيبر، ابن عائلة من الصناعيين وتجار الجملة وأصحاب مصانع نسيج إنكليزية ألمانية، كان شاهداً على التحولات الاجتماعية الناجمة عن الثورة الصناعية. والده كارل أوغست فيبر (Karl August Weber)، الذي كان عضواً في جمعية تجار بيليفيلد «Bielefeld»، يجسد شخصية المقاول في بدايات الرأسمالية. عمه كارل دافيد فيبر (Carl David Weber)، يمثل هو الآخر نموذج المقاول الرأسمالي إياه في العصر الجديد. بعض محطات حياته وكتابات توضع ماكس فيبر في خانة الاقتصاديين<sup>(53)</sup>. نشأته الثقافية كقانوني واقتصادي، التي توجها بدفاعه عن أطروحتين، تدل على ذلك: الأطروحة الأولى (1889) تناولت التاريخ التجاري في العصر الوسيط، والثانية (1891) عالجت التاريخ الزراعي الروماني. بعد ذلك بقليل عُيِّن في كرسي الاقتصاد السياسي في جامعة فرايبورج إن بريزغو «Fribourg-en-Brisgau» (1895)، حيث افتتح محاضراته بواحدة عن «الدولة الوطنية والسياسة الاقتصادية»<sup>(54)</sup>، ثم سُمِّي في كرسي الاقتصاد السياسي والعلوم المالية في جامعة هيدلبرغ «Heidelberg» (1896)، حيث استمر يتابع أبحاثه عن الأخلاق



الاقتصادية في الديانات العالمية بعد عام 1915. وفي نهاية حياته، عام 1918، قبل موقع أستاذ كرسي الاقتصاد السياسي في جامعة فيينا، قبل أن يعود في العام التالي إلى جامعة ميونيخ بصفة عالم اجتماع هذه المرة، لأن فيبر أقرب إلى أن يكون مؤرخ اقتصاد<sup>(55)</sup>، أو بالأحرى مؤسساً ورائداً في علم الاجتماع الاقتصادي<sup>(56)</sup>. مفصل العلوم ووصل بين فروعها، ذلك أن فهمه العالم يتجاوز الحدود الفاصلة بين العلوم الجامعية. وبهذا المعنى، لم يكن مقدراً في عيون الاقتصاديين الذين لم يعتمد مقولاتهم ولا تبني إشكالياتهم، مقترحاً تعريفاً للفرد شديد التعقيد بما يتلاءم مع النمذجة الاقتصادية.

أطروحة ماكس فيبر الأكثر إثارة للجدل هي أقرب غالباً إلى علم الاجتماع، وهي متضمنة في دراستيه عن «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» (1904 - 1905)، وهي بمثابة تحليل لتطور «روح» الرأسمالية الغربية وحركة العقلنة التي رافقتها. وقد تابع فيبر هذه القضية في كتاباته: في «الطوائف البروتستانتية وروح الرأسمالية» (1906) وفي «الأخلاق الاقتصادية في الديانات العالمية» (1915 - 1920)، حيث درس الحدود التي أمكن للحضارات الكبرى (الكونفوشية والطاوية والبوذية والهندوسية واليهودية المسيحية والإسلام) أن توجّه فيها الممارسات الحياتية بما يحدث تغييراً في طبيعة العلاقات داخل النشاط الاقتصادي، وثابر على طرح التساؤل عن وجود تأثير للعوامل الثقافية على نمو الاقتصاد الحديث، ولكن فوق ذلك، عن طبيعة هذا التأثير. وقد أسىء فهم فيبر بسبب هذا المشروع الذي جعله يبدو روحانياً. والحالة هذه، فهو لم يزعم أنه جعل من البروتستانتية (عاملاً روحياً) العامل التفسيري المباشر لنمو الرأسمالية، بل هو على العكس، حدد الطبيعة غير المباشرة

والمبادلة للصلة بين الدين والاقتصاد، لأن الاقتصاد يخضع لوسيط من العادات والأخلاق يمكن أن يؤثر على السلوك الاقتصادي ولكن من دون حتمية مؤكدة. ومع أنه كان يعتبر غالباً نقيضاً لماركس، فهو يقرّ، في الحقيقة، بفرضية ماركس التي تتناول أهمية العوامل المادية في نشوء الرأسمالية، لكنه يرفض الأولية التي يضيفها ماركس على هذا التفسير. من هنا كان فيبر الوريث النقدي لماركس، شاركة تساؤلاته، لكنه أغنى نظريته بتعددية سببية تركت حيزاً للعوامل الثقافية.

## 1 - تأثير مثلث

يعرّف فيبر الاقتصاد كعلم الواقع (أو بالأحرى علم الحقيقة) وكعلم الإنسان، على الضد من علم شكلي يدرس قوانين المنطق ويضع قوانين مجردة. وفي غمرة صراع المناهج تواجه مع القطبين المتعارضين: منهج الحداثة الجديدة لكارل منجر (Carl Menger)، الذي يقعد الاقتصاد بالرياضيات ويرفض أن يفهمه في سياقه التاريخي؛ ومنهج المدرسة التاريخية الألمانية لغوستاف شمولر (Gustav Schmoller)<sup>(57)</sup>، الذي يهمل، بسبب خموله النظري، الضوابط وصيغ الانتظام. وهكذا فإن فيبر يميز بين الرأسمالية «اللاعقلانية» والرأسمالية «العقلانية» الموجهة تبعاً لاحتمالات السوق، أي الاحتمالات الاقتصادية بالمعنى الضيق للكلمة، التي تكون أكثر عقلانية كلما كانت أقدر على البيع وتخزين البضائع بكميات كبيرة. وحده التطور الغربي الحديث منذ بداية العصر الوسيط كان القادر على تحويل هذه الرأسمالية إلى نظام. ذلك أن الانتقال من العصور القديمة إلى العصر الوسيط يجد تفسيره بصورة جوهرية، بحسب رأي فيبر، في تدمير المدن الذي

أدى إلى «زعزعة الرأسمالية القديمة». ثم أضاف فيبر عام 1920 في مقدمة كتابه «سوسيولوجيا الأديان»: «إذا كان ظهور العقلانية الاقتصادية مرتبطاً بآلية عقلانية وبحق عقلاني، فهو مرتبط أيضاً وفي صورة مؤكدة بقدرة البشر وجهوزيتهم على اعتماد صيغ محددة من السلوك الحياتي يمتاز بعقلانية عملية»<sup>(58)</sup>.

## 1 - تأثير التقعيد القانوني

لجأ فيبر، كمؤرخ حقوقي، إلى منهج التاريخ المقارن لكي يدرس الحالات الاجتماعية ويقارنها بما يسميه الاقتصاد. إن القانون الحديث، كحقل معقلن يامتياز، على علاقة وثيقة بعامل آخر من عوامل عقلنة المجتمع، ألا وهو الاقتصاد الرأسمالي. وقد بين فيبر التمهيد المزدوج القائل بأن المؤسسات القانونية تنبثق من ضرورات اقتصادية واجتماعية ثم تتولى إدارتها. الخاص بالحضارة الغربية يتمثل في كونها سرّعت الميل، على كل صعيد إلى العقلاني، ولا سيما إلى تعميمه على حقول عديدة من الحياة الاجتماعية. وقد قبض فيبر على عاملين أساسيين هما: تطور الدولة والقانون؛ وتطور الاقتصاد الرأسمالي، وهما مجالان في العصر الحديث خاضعان لديناميات في العقلنة شديدة الفعالية، لم يعد فيهما محل للانفعالات وتأثير التقاليد، وصار جزءاً لا يتجزأ منها الحساب والاستشراف والتشكيل وتوسع الوسائل الاقتصادية لبلوغ الأهداف. إلا أن الأمر يتعلق أيضاً بمجالين آخرين أثرا في مجمل المجتمع والحياة البشرية، ودفعهما دفعا نحو العقلنة ومنهجية الفكر والعمل، وجرى تكريسهما في صياغات قانونية. إن تساؤل فيبر يتناول أشكال تأثير القانون على العمل، لأن القانون لا يتحدد بوتيرة التنظيم الاجتماعي الثابتة بل في أخرى أكثر

دينامية هي وتيرة العمل. وهكذا يكون فَيبر قد طرح مسألة التأثير السببي للقانون على سلوك الأفراد.

ينظر فَيبر إلى تاريخ القانون في الغرب بصفته تاريخ تحرر مطرد من التأثيرات والشرعنات الخارجية، وبصفته يجسد الحركة التي يتكوّن بها كعالم مستقل متخصص يسيطر عليه خبراء من أصحاب الكفاءة، ويجري تنظيمه تبعاً لقواعد شكلية دقيقة وواضحة، تنمهي فيها الشرعية القانونية والمشروعية *légalité et légitimité*. ويوضح فَيبر مَيْلَيْن، مشدداً من جهة على حركة التقعيد والاستقلالية الوضعية للقانون، ومن جهة أخرى على توسع الشكل التعاقدي في التعاون الاجتماعي<sup>(90)</sup>؛ ويقوم بين هذين التحوّلين علاقة استلزامية، ويعتبر الأولى الأكثر دلالة على التطور الغربي.

من ناحية أخرى، يرى فَيبر أن عقلنة القانون تستمد شرعيتها من وعي اجتماعي منتشر، ويرى أيضاً من جهة أن الاتفاق المعقود بين الأفراد هو المصدر الأساسي للعمل الجماعي، وهو من جهة أخرى ثَمَرُ التعاون القائم على معايير حيادية قادرة على حماية الرغبات المتبادلة في العلاقة التعاقدية. إن انتقال هذه النشاطات المنتظمة في عادات وتقاليد إلى نشاطات مستندة إلى إرادة ذاتية متبادلة يبدو، في نظره، علامة مميّزة في استقرار الرغبات بين المتعاقدين وفي نشوء الاقتصاد العقلاني. وبذلك يشير فَيبر إلى المقصد الاقتصادي من قيام المؤسسات القانونية، ويلاحظ من ناحية ثالثة النتائج الاقتصادية لهذا التقعيد القانوني، نظراً لأن المتعاقدين يطلبون ضمانات قانونية لإجراء تبادلاتهم، ما يجعل الشكل التعاقدي للتعاون الاجتماعي يحقق وظيفة الانتظام الاجتماعي، فضلاً عن الجانب الاقتصادي.

إن عقلنة القانون مشروطة بالتمييز الجذري بين القانون الشكلي والقانون المادي، فالشكلي هو نظام تخضع فيه كل المعايير إلى المنطق القانوني وحده بمعزل عن الاعتبارات الخارجية، ويكون القانون مادياً إذا توافق مع معطيات الأخلاق والدين والاقتصاد والسياسة في لحظة تطبيقه، وبذلك فالقانون المادي هو نظام يجد مرجعيته في عناصر من خارج القانون. هناك تعارض آخر بين القانون العقلاني والقانون اللاعقلاني، وذلك ارتباطاً باستخدام قواعد عامة أو بعدم استخدامها، ويؤدي تقاطع التمييزين إلى توليد أربعة نماذج، مثل: القانون اللاعقلاني شكلاً (الأعاجيب، النبوءات، الأعمال السحرية)، القانون اللاعقلاني مادياً (القيم الملموسة والخاصة)، القانون العقلاني مادياً (مبادئ تصوغها إيديولوجيا من طبيعة أخلاقية أو سياسية أو دينية)، والقانون العقلاني شكلاً. والحال أن فيبر يبرهن على أن نشوء الرأسمالية مرتبط بالنموذج الحقوقي، إذ أن النموذج الأخير هو وحده الملائم لرأسمالية عقلانية<sup>(60)</sup>.

تقصّى فيبر ظهور المشروع - المقابلة الحديث كمؤسسة مستقلة تنحو باتجاه تقاسم المخاطر والفوائد، وكذلك باتجاه تجديد متبادل للمتعهدات والمسؤوليات، ثم راح، لإنجاز عمله، يبحث عن جذور ذلك في العصور القديمة، وقام بتطوير مقارنة تاريخية مركزة على مواجهة الجماعة في القانون الروماني (الجماعة العائلية)، بالمجتمع ككيان مشترك (أفراد مجموعون متضامنون مسؤولون حيال دائني المجتمع ممن يملكون الرأسمال الخاص). فقد كانت الجماعة العائلية تقوم على حيازة مشتركة من الملكيات والخبرات الأمر الذي يجعل تعريفها مشتقاً من المجال الذي تعمل فيه (تعريف بالمجال)؛ ولا تضم الجماعة العائلية الأقارب فحسب،

بل كذلك المستخدمين، مع ما يستتبع ذلك قانونياً من نتائج على صعيد التملك، وهذا ما لا ينطوي عليه مبدأ القرابة السائد بل مبدأ الحيابة الاكتسابية. ويوضح قبيبر الفارق بين الجماعات العائلية التي بها يتميّز الاقتصاد المنزلي من جهة، وبين جماعات الإنتاج من جهة أخرى وهي مؤسسات مستقلة، التي تحوّل على رأسمال خاص وتحمل مسؤولية جماعية: «الشركة» تغدو هي النمط المسيطر.

إن القانون يؤمّن حماية الأطراف التي تستبِق النتائج المترتبة على عدم احترام قواعد التبادل، والتي تتحاشى إذاك اللجوء إلى التحجّج بالقانون؛ إن من شأن ذلك المساهمة في عقلنة السلوكيات وفي تعزيز الثقة، كما أن الشكل التعاقدى يسهم في خلق علاقات اقتصادية جديدة تكون مضمونة، في نهاية الأمر، من جانب الدولة. وبهذا تُعرّف الدولة بكونها الشرط لاحتمال قيام اقتصاد عقلاني، والنتيجة المحتملة لتطور العقلانية الاجتماعية والاقتصادية. في إطار تمييز قبيبر بين البعد القانوني والبعد الاقتصادي، يبيح إقامة علاقة جدلية بين الحقلين، أو بالأحرى يبيح تطوراً غير منسجم بين المبادئ القانونية والمعطيات الاقتصادية. وهو يرى، على وجه الخصوص، التنظيم الاجتماعي بمثابة سبب أساسي للتطور المغاير في الاقتصاد وفي القانون. وبغية سبر غور الظروف التي نشأت فيها الإدارة الاقتصادية الرأسمالية، وعلى وجه التحديد تشكّل الرأسمالية الزراعية الرومانية، استنطق قبيبر النصوص القانونية المتعلقة بالملكية العقارية والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية بين المواطنين العاملين في الأرض، ورسم عبر اهتمامه بأشكال تقاسم الأرض، خطّ التطور الذي أدى إلى الانتقال من الملكية الجماعية الأصلية إلى الملكية الفردية: هذا الانتقال شكّل علامة فارقة في تاريخ تحرير



الملكية العقارية، الذي غدا من الممكن أن يُقرأ كتاريخ ولادة الاقتصاد الفردي وتعزيز حالة السيطرة من جانب الملكية العقارية الكبرى. لقد ترك تحول الحقول الكبرى إلى ملكيات خاصة بصماته تدريجياً على وضع المؤسسات القائمة على أساس الملكية الجماعية، فتحوّلت الأرستقراطية العقارية الرومانية إلى نظام يحكمه رأسماليون مدينيون، بالطريقة ذاتها التي شكّل فيها بعض البروتستانتين طبقة برجوازية ورأسمالية في الثورة الصناعية.

## 2 - تأثير الأحكام الأخلاقية

فضلاً عن بحثه في نشأة الرأسمالية، سعى ماكس فيبر إلى معرفة نشأة «الروح» البرجوازية الصغيرة، التي تَجَنَّدَ فيها بصورة أساسية المقاولون الرأسماليون في بداية العصر الصناعي: «في بداية الأزمنة الحديثة لم يكن المقاولون الرأسماليون في الأبوية التجارية الرسل الأساسيين ولا الوحيدين أبدأ الذين بشروا بما نسميه هنا روح الرأسمالية، لكن هذا الدور يعود، على الأصح، إلى شرائح الطبقة الصناعية الوسطى الباحثة عن الترقّي»<sup>(٦١)</sup>. يحدد فيبر البرجوازية في الفصل الرابع من كتابه «التاريخ الاقتصادي Histoire Économique» من ثلاث زوايا تتميز من منظور أول «بموقفها من مصالحها الاقتصادية الخاصة». المنظور الثاني يرى البرجوازيين «مواطني دولة خصوصيتهم المميزة هي أنهم يتمتعون بحقوق سياسية محددة». إلا أن فيبر، بالاستناد إلى نظرياته الخاصة عن التراتب الاجتماعي، يقترح أخيراً مضموناً آخر يشدد على نمط حياة البرجوازي، ذلك أن أنماط الحياة تبرز الفروق الاجتماعية. هذه الدلالة الثالثة تشكّل عصب السوسيولوجيا الفيبرية عن البرجوازية، والتعبير الدقيق عن الفرادة الغربية.

واستناداً إلى مفردات قيبر بالذات، فإن الثقافة الخاصة بالبرجوازية تقوم على إيتوس (عادات وتقاليد) جديد منقطع عن المبادئ التقليدية. ويشكل هذا الإيتوس المشترك هوية الجماعة وينتج تصرفاتها الاقتصادية، ويتطابق مع قيم الرأسمالية الحديثة. الروح الرأسمالية تولد من الأخلاق البروتستانتية في الحدود التي يفرض فيها الإيتوس الرأسمالي أخلاقاً يكون منها الضمير المهني وتثمين دور العمل بمثابة النشاط الذي يعطي للحياة معنى. هؤلاء المقاتلون يدخلون شكلاً جديداً من السلوك الاجتماعي والاقتصادي بتحويلهم نزعة الزهد والتقشف الدينية إلى نزعة دنيوية، فيرفضون المتعة العقيمة ويمجدون التعفف والجهد في الحياة اليومية، والادخار في الاقتصاد (ضد الاستهلاك) والفائدة (عائدات رأس المال) والتكديس (ادخار واستثمار)، وهذه الأخيرة كلها امتدادات للإيتوس. هذا الإيتوس البروتستانتي يمكن أن يبدو متناقضاً، لأنه مشحون بالرغبة في تكديس الثروات وبرغبة نقيضة في احترام الحظر الأخلاقي بالتمتع بها، ولذلك أوجدت الطهرية الكالفينية مناخاً ثقافياً ملائماً لتطور الرأسمالية عن طريق نشر القيم الزهدية الدنيوية. هذا الشكل من الزهد يشكل حافز السلوك في المجتمعات الصناعية. وقد أمكن لهذا الإيتوس، «عبر تربية مثابرة طويلة النفس»<sup>(62)</sup>، أن يكسب تدريجياً في صفوفه كتلاً اجتماعية أخرى، بمن في ذلك العمال، إلى أن تعممت وانتشرت في كل المجتمع. هذا «التفاهم العميق»<sup>(63)</sup> بين الأخلاق الطهرية وروح الرأسمالية يقع في صميم فهم العالم المعاصر.

### 3 - تأثير المؤسسة: البورصة .

إن نظرة قيبر إلى الاقتصاد كنمط عقلائي للنشاط متأتية

أخيراً من تحليل أجراه لواحدة من المؤسسات: البورصة<sup>(64)</sup>. من موقع الأمانة للحياة الخلقي يقترح فيبر ألا يحكم على البورصة بقسوة بإنكار حسناتها أو ألا ينظر إليها من زاوية وحيدة، زاوية آلية إجراء الحساب الاقتصادي. فوجهها الأساسي، المهمل غالباً، يكمن في وظائفها كوسيط على الصعيد الاقتصادي، وهي تتيح لرجال الأعمال والمقاولين عقد اللقاءات وتبادل المعلومات في ميادين نشاطهم في صيغة وحيدة هي التقويم النقدي، فيتزودون بالخبرات والتمويل، وهي التي تجبرهم أحياناً على تقويم نشاطهم واستشرافه على أساس قواعد الحساب العقلاني؛ وعلى قاعدة التوسع في مبدأ الإدارة والتنظيم العقلاني للسلوك. توفر البورصة موديلاً للنشاط الاجتماعي، ويعتمد هذا الوضع على ملائمة الأسعار التي يستند إليها سمسرة البورصة، كما أن البورصة تطرح قضية الشروط التي أتاحت لسمسرة الاقتصاد تنمية هذه القيم العقلانية واستبطنها. إن هذا النمط - الموديل في عقلنة السلوكيات يمكن رصده في كل حقول النشاط الاجتماعي والقانوني والسياسي، ولكن أيضاً على الصعيدين الفني والجنسي<sup>(65)</sup>. ويمكن أن ترقى آليته إلى مصاف الرمز والنموذج الغربي للعقلانية الواسائية.

يهم هنا التشديد على المعادلة الضمنية القائمة بين الاقتصاد الحديث وبين العقلانية. وفي رأي فيبر لا يمكن تشييء العقلانية بما هي عقلانية، فالعقلانية المقصودة هنا تبقى ذات طابع خاص. وإذا كان الاقتصاد الحديث قد ابتكر العقلانية الواسائية، فمن المفيد القول مباشرة إن المقصود بذلك هو العقلانية الواسائية النموذجية في الغرب على وجه التحديد. غير أن فيبر ميّز بين العقلانية الواسائية والعقلانية الخلقية؛ وفي سياق بحثه الميداني في وضع الأراضي غرب الألب، عرض في نظريته أربعة نماذج للأعمال

إنبشيرية في مستهل كتابه، «الاقتصاد والمجتمع»، فمَيَّز العمل التقليدي المرتبط بالعادة والعرف (أعمال يومية مألوفة)، والعمل الوجداني الذي توجهه العواطف، والعمل العقلاني الذي تحركه قيم أخلاقية أو جمالية أو دينية، وأخيراً العمل العقلاني الهادف، وهو أقرب إلى عمل أدوي (instrumentale) يتطلب التوسع في استخدام الوسائل بهدف تحقيق غاية. غير أن هذا التمييز لا يشكل تصنيفاً صارماً ومسدوداً لأنماط النشاط الاجتماعي، لأن نقاء هذه النماذج - المُثُل يتأتى من تكونها بالذات، لكنه يوحى إلى أن «عقلانية» الاقتصاد الحديث تتوافق مع نمط خاص جداً من العقلانية.

## II - النمو في اقتصاد عقلاني

حين يذكر قيبر أن الرأسمالية تشكّل القوة ذات التأثير الكبير على مصير حياتنا المعاصرة<sup>(66)</sup>، فهو يبدو على خط تتابعي مع التساؤلات الماركسية<sup>(67)</sup>، مع اختلاف بسيط هو أنه لا يتناول الرأسمالية في تعارضها مع الاشتراكية، بل يتناولها ارتباطاً بمسألة خصوصية العالم الغربي. وهو يسلط الضوء، من خلال نظرة مستندة إلى أكثر من منهج، ومن خلال التوسع في المنهج التاريخي المقارن، على سلاسل السببية التي تؤدي إلى تظاهر معين للأحداث، فتبرز أصالته الراسخة في نمط تفكيره بهذه السببية، لا بحتمية تطورية، بل بتزامنية الديني والاقتصادي. وقد صاغ قيبر فرضيته المركزية 1904 - 1905 في كتابه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، ثم أكدها حين وضع أسباب عدم نمو الرأسمالية في كتاب: «الأخلاق الاقتصادية في الديانات العالمية» (1915 - 1920)، مثيراً بذلك خلافتات وجدلاً ظللاً مستمرين بعد موته.

## 1 - الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية

لم يكن يقصد فيبر في دراستيه (1904 - 1905) أن يضع «العوامل الروحية» في مواجهة المادية التاريخية، بل أن يوضح كيف تؤدي عملية تقويم العمل إلى عقلنة السلوك الاقتصادي لدى الشرائح الاجتماعية العليا وكذلك لدى الشرائح الوسطى من صغار رجال الأعمال. وحين يتساءل عن الشكل الذي تظهر فيه بعض المعتقدات الدينية عاملاً محدداً في تبلور «عقلية اقتصادية»، يجد نفسه منقاداً إلى استنطاق التصرفات والنصوص الدينية والأخلاقية التي تحكم تطبيق العقلانية على النشاط الاقتصادي.

يركز فيبر اهتمامه على الطقوس اليومية في البروتستانتية. وانطلاقاً من دراسة الحالات الفردية والتمظهرات الاجتماعية ينتقل إلى الإيتوس (العادات والتقاليد والقيم)، الذي تفسّر سيطرته على الحياة الفردية أنه موجود في صميم السلوك الرأسمالي. ويرسم فيبر النموذج - المثل في روح الرأسمالية بالرجوع إلى نص بنيامين فرانكلين (Benjamin Franklin)، الذي يعثر فيه على الملامح الثقافية الأساسية للأخلاق الرأسمالية: استخدام بشر آخرين لتحصيل المال واعتبار ذلك فضيلة؛ ذلك أن الفرد يستجيب، في تحصيله الثروة، لنداء أخلاقي هو بمثابة نداء داخلي رباني أو بمثابة واجب.

تتميز الرأسمالية، في نظر فيبر، بمزج فريد ومتناقض بين تفانٍ في كسب الثروة يفرض نفسه كنداء أخلاقي، رباني وداخلي (Beruf)<sup>(68)</sup> من جهة، وبين تحاشٍ عن استخدام المدخول في المَلَذَّة الشخصية من جهة أخرى. إن فكرة النداء هذه (Beruf)، المستخدمة في اللغة البروتستانتية، تشير إلى ضرورة وضع

الفرد أشغاله اليومية تحت سلطة الدين، خلافاً للنداء الديني لدى الراهب النسكي، الذي يفرض عليه العزلة عن العالم.

إن هذه الفكرة هي في صميم تحليل قبيبر، وهي تعبير عن واجب ديني يظهر في شكل منهج ونظام في كل مجالات الحياة الاجتماعية، بما في ذلك الاقتصاد. إن مسؤولية المؤمنين الفردية (برقابة وغيهم الديني) هي مرادف الرقابة الذاتية، وتقضي بممارسة سلوك عقلاني، بصورة ثابتة، من جانب رجال الأعمال ومن جانب الكتلة المتزايدة من العمال الأحرار. إن توسع العقلنة والنمو في الرأسمالية يعود أيضاً، في نظر قبيبر، إلى «استعدادات الإنسان وقدرته على اعتماد أنماط معينة من السلوك العقلاني العملي»<sup>(69)</sup>. العقلنة هي المبدأ الموحد والمنظم للحياة الاجتماعية، كما هي الحال في الرأسمالية.

يبدأ كتاب، «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» بصفحة صغيرة تتناول وجود علاقة إحصائية بين توسع الرساميل أو مستوى التثقيف العالي وبين البروتستانتية. وهي تفهم روح الرأسمالية ارتباطاً بالنسكية البروتستانتية، بل بالكالفينية، التي يؤدي إيمان المؤمن من أتباعهما بالمصير المحتوم بين الصفوة القليلة (الاصطفاء الرباني المتعذر سببه) إلى البحث داخل نجاحه المهني عن مؤشر لاصطفائه وخلاصه؛ ذلك أن الفرد يزيل، عن طريق نشاطه الاقتصادي، الشك عن اصطفائه الرباني. وفي غياب المؤسسات التي تسمح بتنظيم معتقداته الدينية، يتيح له تكريس النفس بصورة مكثفة «في الدنيا»، لا في إطار نسكي «خارج الدنيا»، أن يجسد مجد الرب بتنمية الكون. مثل هذه العقيدة تستبعد كل صنوف التصوف والطقوسية والسحر، وتقود بالتالي إلى فك أسرار العالم وإلى عقلنة السلوك الحياتي.



يندمج النداء الباطني الرباني (الأخلاق الدينية) في المهنة (النشاط الاقتصادي)، بصفتها وسيلتين لبلوغ الله والاستجابة لإرادته، وهو ما يقود فيبر إلى التثبت من تطابق القيم الأخلاقية في حركة الإصلاح البروتستانتي مع روح الرأسمالية الحديثة، تطابقاً يأخذ شكل النزعة النسكية، ذلك أن «النسكية البروتستانتية، الفاعلة داخل الدنيا، تتعارض بقوة مع التمتع العفوي بالثروة وتكبح الاستهلاك، لا سيما الباذخ منه، كما أن لها في المقابل تأثيرها السيكولوجي، فتخلص مكبوتات الأخلاق التقليدية من رغبة التملك... فالصراع ضد الغرائز الجسدية والتعلق بالمنافع الخارجية لا يؤشران إلى الكسب العقلاني بل إلى استخدام المرء ما في حوزته استخداماً لـ«عقلانياً»<sup>(70)</sup>. إن الفرد يقوم بتحويل سلوكه الأخلاقي المنمذج بانتمائه الديني وينقله إلى حيز نشاطه الاقتصادي، وهكذا يكون السؤال الأساسي في نتاج فيبر عن موقع القيم في النشاط الذي تديره وتوجهه مبادئ العقلانية قد وجد جوابه. ففي مقابل الحتمية الاقتصادية التي تعزو ظهور العقلية الجديدة إلى وهن المؤسسات التقليدية وتضاؤل تأثيرها على الأفراد، وفي مقابل الماركسية التي ترى في بروز الأخلاق والقيم إفرازاً إيديولوجياً للظروف الاقتصادية، يكشف فيبر النقاب عن تداخل المواقف الأخلاقية التي يصنعها الدين في المواقف الاقتصادية.

## 2 - أسباب عدم نمو الرأسمالية

جرى التعامل أحياناً مع كتاب: «الأخلاق الاقتصادية في الديانات العالمية» وكأنه مشروع لتأكيد الفرضية الواردة في كتاب «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية». الحقيقة أن فيبر، بعد

أن اهتم بتطور الرأسمالية، اتجه نحو البحث في أسباب عدم نموها، لكي يبرهن، بالدليل المعكوس، عن فرضيته الواردة في كتابه الثاني. ومع أن هذه القراءة قد تختزل مشروع فيبر الطموح في دراسة للأديان من زاوية السلوك الحياتي<sup>(71)</sup>، فمن المفيد أن نستخرج منها بعض عناصر المقارنة.

أوضح فيبر، في الحقيقة، وهو يدرس بصورة أساسية، اليهودية والكونفوشية والطاوية والبوذية والهندوسية والبروتستانتية، أن الرأسمالية لا تتطور بمعزل عن توافر الشروط المادية وعن الاستعداد الروحي والعقلي، وأن تزامن هذين النوعين من العوامل وتم فصلهما المحتمل أمران لا غنى عنهما في قيام اقتصاد عقلاني حديث جسدت الرأسمالية الغربية صورة «المثال النموذجي» له. في المقابل، حدد فيبر حالتين نموذجيتين لعدم تطور الرأسمالية يشيران إلى أن كل واحد من العاملين ضروري لكنه ليس كافياً.

في نظر فيبر، يعود عدم نمو الرأسمالية في الصين القديمة، رغم توافر الشروط المادية ووجود نظام نقدي وتوسع ديموغرافي، إلى غياب الأحكام الأخلاقية، وعلى وجه التحديد بسبب الإطار الصارم والجامد في العادات والطقوس، أي النزعة المحافظة التي تنطوي عليها الكونفوشية. في سياق تحليل أوجه الشبه في بعض الظروف المادية بين الشرق والغرب، وتحليل الفارق الأساسي في التطور، يعزو فيبر، إذن، عدم تطور الرأسمالية إلى غياب الاستعداد الروحي العقلي الذي تتجسد نتائجه في غياب الحراك الاجتماعي، ربطاً بوجود الوظائف النخبوية الكبرى في النظام الصيني القديم، وبنقص الثقافة الجماهيرية، كما تتجسد في نقص التشكل الحقوقي وفي ثقافة

يقول فيها المنطق وتهيمن عليها «الطقوس الاحتفالية والقيم التقليدية» (غياب هذا المناخ المنطقي يفسر ضعف نمو القانون المعقلن)، أو كذلك في علم روحاني تأملي ليس له أي انعكاس على أشكال السلوك والتصرفات. لم يكن ممكناً إذن أن تتم عملية الانتقال من التأمل الرهباني إلى فعل عقلاني داخل المجتمع، وذلك بسبب الكونفوشية، التي لا يمكن لها في نظر فيبر أن تؤدي «لا إلى نتائج نسكية ولا إلى تطلب أخلاق اجتماعية، نظراً لأن العلم الروحاني التأملي عاجز عن استخراج مثل هذه المتطلبات». لقد اكتشف فيبر، خلال بحثه في أنماط السلوك الحياتي التي تصنعها الكونفوشية والطاوية، ضرورة الاستعدادات الروحية العقلية لنجاح الاستثمار المنتج ولمنطق التراكم الخاص بالرأسمالية.

على عكس ذلك، يعود عدم نمو الرأسمالية في فلسطين، لا إلى غياب الاستعدادات الروحية العقلية، وهي حاضرة في صميم اليهودية القديمة، بل إلى غياب الشروط المادية. وقد لاحظ فيبر أن الثقافة اليهودية تقدر المعرفة تقديراً عالياً، وأن العلاقة بين الإنسان والله تتركز على ممارسة قيم شخصية محددة بأوامر الشريعة ونواهيها، وهو ما يتناقض، على حد سواء، مع القيم الاجتماعية الكونفوشية ومع النسكية الصوفية لدى البوذيين؛ هذه القيم، على خلاف ما هي عليه الحال في الهند، ليست مفهومة في أوساط الطبقات المثقفة وحدها، ولا تفسح في المجال أمام إضافات سحرية صوفية في صفوف العامة. ويستنتج فيبر أيضاً توافر شروط أولية لنمو اقتصادي عقلاني، غير أن توافر هذه الاستعدادات الروحية العقلية لا تكفي للتعويض عن غياب الشروط المادية (الهجرة القسرية، المحرمات الدينية، الطرد السياسي والنفي الاجتماعي). بعبارة أخرى، بدا توافر الاستعدادات الأخلاقية شرطاً غير كافٍ لظهور الرأسمالية، وبدت الظروف المادية شرطاً ضرورياً لنموها.

اختصاراً، تبدو الاستعدادات الروحية العقلية بمثابة شرط ضروري لنمو الرأسمالية، لكنّه شرط غير كافٍ، لأن غياب الشروط المادية يبطل هذا النمو. لقد مُسّخ قيبر، عن غير حق، إلى صورة نقيض لماركس، باختزال نظريته تفسيراً للاقتصاد بالدين، غير أن مشروع قيبر أمر مختلف تماماً: فهو سعى إلى أن يبرهن على أن تصرفات الأفراد لا تُفهم إلا إذا أخذت بالاعتبار تصوراتهم في فهم العالم، وهي تصورات تشكّل المعتقدات الدينية جزءاً أساسياً منها. إن الاستنتاج الذي توصل إليه قيبر هو أن أحد العوامل الضرورية لتطور الرأسمالية، أي العامل الديني، يبدو غير متوافر في بعض الحضارات غير الغربية. غير أن هذه الدراسات تشكّل، بعيداً عن فرضيته في الدور الاقتصادي للدين، البناء الذي شيّده لـ «علم اجتماع الأديان».

### 3 - جرّد الجدل اللاحق حول قيبر

أثار كتاب «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» جدلاً واسعاً في حياة قيبر (من بين المعروفين: سومبارت (Sombart)<sup>(72)</sup> وترولتشي (Troeltsch)<sup>(73)</sup>، وكذلك بعد مماته، وقد أحصاها فيليب بسنار (Philippe Besnard)<sup>(74)</sup> من دون الدخول في تفاصيل هذا الجدل نكتفي بإيراد أهم الأفكار.

مجموعة أولى من الانتقادات تتناول الترابط الوثيق بين الأخلاق الطهرية وانطلاقة الرأسمالية الحديثة، حيث بدت الأولى شرطاً لازماً لقيام الثانية. هذا الانتقاد يجافي حقيقة فكر قيبر، الذي تبنّى، وعلى العكس تماماً، الفكرة القائلة «إن أية قيم اقتصادية لا يمكن أن تتحدد بالدين وحده». وهو لم يبالغ في تقدير دور العامل الديني، كما أنه لم يبدِ استخفافاً بالسياقات

التاريخية. إن عمل أنيت ديسلكامب (Annette Disselkamp) يندرج في إطار عرض أمثلة وحالات تاريخية تنقض فرضية فيبر التي لا يمكن أن تثبت نفسها في كل الظروف والأماكن<sup>(75)</sup>. إن هذا النقد يقف عند حدود الجهل بمشروع فيبر؛ ذلك أن البحث عن انزياحات في النموذج - المثال يعزز قيمة النمط المعرفي الذي يمثله. من ناحية أخرى، لم يزعم فيبر أبداً أنه درس تأثير مضمون المعتقدات، لكنه أعطى الأولوية لتأثير الإيتوس المنبثق منها. يؤخذ عليه إذن أنه صاغ نظرية ودافع عنها. أخيراً، فإن هناك حججاً أخرى أكثر جذرية، بلا شك، لأنها طالت فرضية فيبر بالذات، تعترض على قيمة الترابط بين المعتقدات الدينية والخيارات المهنية. تاووني (Tawney) يقلب طرفي المعادلة السببية فيقدم أسبقية الرأسمالية على البروتستانتية، أما هيبرت لوثي (Hebert Lüthy) فيفسر ظهور الرأسمالية في أوروبا الشمالية بالجمود المبالغ في الاقتصاد الكاثوليكي<sup>(76)</sup>.

صدرت انتقادات أخرى عن مؤرخين. لقد رأى سايوز (Sayous) أن الإجراءات الكالفينية الصارمة أحدثت ركوداً اقتصادياً، فعارضت جنيث على إقامة بنوك في القرن السادس عشر. وإن صح أن الرأسمالية انبثقت من علمنة بطيئة للنشاطات البشرية فمن باب أولى الاستنتاج بأن انطلاقها تناغمت مع تراجع الأرثوذكسية والصرامة الطهرية<sup>(77)</sup>. هوغ ردوالد تريفور روبر (Hugh Redwald Trevor-Roper) كان أكثر قسوة أيضاً في نقده، حيث أعلن، بعد أن قوّض فرضية فيبر، أن الاستقلال السياسي للمدن الأوروبية، في نهاية القرن السادس عشر، كبجته النزعة المحافظة لدى أمراء اللوثرية في ألمانيا، والقوة الهائلة التي تمتعت بها كبرى الممالك الكاثوليكية في إسبانيا وفرنسا<sup>(78)</sup>. أخيراً، فقد وجد فرناند بروديل في ينابيع الرأسمالية الأوروبية ما هو أبعد

من حركة الإصلاح الديني، حيث كانت المدن - الدول الإيطالية، في نهاية العصر الوسيط، هي المكان الذي ظهرت فيه التمرکزات الأولى للرأسمال التجاري الذي دخل في لعبة النقد الدولية، وهي التي بدأت أيضاً بممارسة سيطرتها على مشاغل الإنتاج الحرفية وعلى المهن المنزلية في الأرياف. أما على الصعيد الثقافي، فإن أوائل الأنماط الأخلاقية المطابقة «لروح الرأسمالية» ظهرت لدى الإنسانويين الإيطاليين في القرن الخامس عشر<sup>(79)</sup>. أكثر من ذلك، يلتقي بروديل مع فيبر في قوله إن الرأسمالية قامت ضد السوق، واضحاً موضع التعارض منطق قوة الرأسمالية ومنطق التبادل عبر السوق. فهو يميز، في الحقيقة، كما فيبر، الرأسمالية بآلية التراكم التي تعتمد عليها.

ريمون بودون (Raymond Boudon) وضع جردة مفصلة، ملاحظاً توافقاً بين النقد على هوامش واسعة من الملاحظات، بالرغم من إقحام عناصر كثيرة في النقاش ومن تدفق النقد بغزارة في وجه ماكس فيبر<sup>(80)</sup>. يبقى إذن من كل هذا السجال أن النموذج الفيبري يظل موضع طلب ونقاش في البحث السوسيولوجي، في كل مكان تبدو البروتستانتية مقرونة بصيغ تحديثية. لقد مهدت رؤية فيبر الواسعة جداً الطريق أمام دراسات عن الرأسمالية وكذلك عن البرجوازية. نشير أخيراً إلى سوء فهم قابع في السجال ذاته، حيث ساد الاعتقاد بأن فيبر سعى إلى وضع نظرية خاطئة أو صائبة. فالنقد يبتغي أساساً التثبيت من المضامين التجريبية في حين أن ما ينبغي الاحتفاظ به من فيبر هو، قبل كل شيء، إضافة فرضية علمية أو إشكالية جديدة. والمسألة لا تطرح بهذه الصيغ التجريبية؛ ذلك أن فيبر سعى، بالأحرى، إلى سبر أغوار بُعد جديد طالما تجنّبه الدراسات



عن الرأسمالية. بتعبير آخر، لقد لفت الانتباه إلى البُعد المتعلق بالقيم من أجل فهم الظاهرة التي رآها شأنًا يخص العالم الغربي الحديث.

يمكن، في الخلاصة، استلهام ما كتبه جان باشلر (Jean Bachelier)، وهو أيضاً من نقاد ماكس فيبر: «من غير اللائق أن ندحض الكتاب العظيم لأن عظمتهم تكمن في المشاكل التي يطرحونها أكثر منه في الحلول التي يقترحونها»<sup>(٨١)</sup>. نشير بشكل خاص إلى اثنتين من نتائج الاستدلال المقارن الذي اعتمده فيبر، الأولى نظرية، وهي تتعلق بتوضيح خصوصية العقلنة الغربية؛ والثانية منهجية، تتعلق بالخصوصية الكشفية للإنسان السببي وباستخدام مفهوم «الترايط الوثيق» للإشارة إلى التزامن الدال على الطبيعة المحايثة لظهور الصيغ العقلانية.

لقد تناول فيبر الاقتصاد من منظور سوسيولوجي تاريخي مقارن، متجاوزاً أشكال التبرم المنهجي والحواجز الفكرية، فبدأ بذلك مبدعاً سوسيولوجياً الاقتصاد أكثر منه اقتصادياً من أتباع هذه المدرسة أو تلك، وشارك كرائد في تأسيس سوسيولوجيا اقتصادية من خلال مساهماته في تحديد الحقيقة الاقتصادية كحقيقة اجتماعية، وكذلك في تسليطه الضوء على أهمية «العقلية الاقتصادية»، أو أهمية فرضية العقلانية السلوكية لصوغ نظرية عن العمل؛ وأخيراً من خلال إبراز العلاقات بين الاقتصاد والقانون والطبقات الاجتماعية والدين، بل والسياسة، حيث تابع مشروع بحثه في التمهيد بين أشكال العقلنة وصيغها. إن إحدى أهم مساهماته تكمن في توضيح التمهيد بين العوامل الثقافية والعوامل المادية بغية فهم وتفسير نمو الاقتصاد العقلاني.

## الفصل الثالث

### الأديان والتنظيم الاجتماعي

كان قيبر شديد التأثر بالصرامة العملية لوالدته الكالفينية وبتدوين ورع ومثقف عُرِفَتْ به خالته إيدا بومغارتن (Ida Baumgarten)، إلا أنه هو القائل: «لا تدع الدين يدغدغ مسامعك»<sup>(82)</sup>. نشأ لوثرياً، واعترض على بعض وجوهها (الصفح، الغفران)، مفضلاً عليها النسكية الكالفينية التي أعجبه فيها التصلب والعناد إلى الحد الذي أضفى فيه على حياته قسوة مماثلة. تابع قيبر انغماسه هذا بالالتزامات في الأوساط المسيحية، فانتسب إلى حلقة «السياسة الاجتماعية» عام 1889، إلى جانب فريدريش نومان (Friedrich Naumann)<sup>(83)</sup>؛ ثم شارك في أول جمعية بروتستانتية اجتماعية عام 1890 وفي العديد من المؤتمرات التي عقدها مسيحيون اجتماعيون، وأبدى اهتماماً بعمل الكنيسة الاجتماعي الذي كان، في نظر الليبراليين والتقويين، التعبير الأنقى عن الإيمان. أخيراً، فقد شهدت ألمانيا، مهد الإصلاح البروتستانتي ومهد اللوثرية، تغيرات عميقة في الحياة الدينية وكان قيبر شاهداً على ذلك مع نهاية القرن التاسع عشر. وكانت البروتستانتية قد خرجت، في الواقع، معززة من الانتصار الألماني 1871، ومن صراع بسمارك (Bismarck) المنهجي مع الكاثوليكية عام 1872

و1887، ومن حالة الغليان التي هزت الكنائس البروتستانتية المشتتة، في حينه، بين تيار أرثوذكسي وآخر تقوي وثالث ليبرالي.

غير أن فيبر أبدى اهتماماً علمياً بالأديان، ويعود السبب الأول في ذلك إلى أن نشأة علم الاجتماع كانت وثيقة الصلة بالتساؤل حول مصير الأديان في المجتمعات الحديثة، والثاني إلى أن علم اجتماع الأديان، الذي تشده أواصر الصلة عند فيبر إلى دراسة الحضارات الكبرى العالمية، يحتل موقعاً أساسياً في مشروعه العلمي: بُعد الأول هو البحث التاريخي، والثاني الأكثر برمجة هو البحث المنهجي عن عقلنة سلوكيات الحياة. لقد درس أثر بُنيّة الأديان على نمط تشكّل علاقتنا بالعالم. وأخيراً فقد تناول المجال الديني سوسيولوجياً محترماً الحياء الخلقي<sup>(84)</sup>، ومطوراً منهجاً في التاريخ المقارن مذهباً في تبخّره.

يتمثل علم اجتماع الأديان لدى فيبر في الفصل الخامس من كتاب «الاقتصاد والمجتمع»، وكتاب «الأخلاق البروتستانتية» و «روح الرأسمالية» (1904 - 1905)، وكتاب «الطوائف البروتستانتية وروح الرأسمالية» (1906)، وفي الدراسات المجموعة في كتاب «الأخلاق الاقتصادية في الأديان العالمية» (1915 - 1920)<sup>(85)</sup>. من بين مساهماته الكثيرة في «سوسيولوجيا الأديان» يستوقفنا من جهةٍ إسهامه الحاسم في دراسة العلاقة القائمة بين الدين والتحديث، الذي يستكشف فيه كيف تشارك صيرورة الأديان في عقلنة المجتمعات والسلوكيات الحياتية وما يترتب على ذلك، أي إزالة الطابع السحري عن العالم وفك الغازه؛ ومن جهة أخرى إشارته إلى أن الدين يعني الحياة الدنيا، مبيّناً كيف يمكن أن يشكّل موضوعاً لانتظام اجتماعي ولانتظام سياسي.

## 1 - مفاضلة النسق الديني

إذا كان قيبر قد رفض الإفصاح عن رأيه في جوهر الديني (ES. P.429)، فقد أبدى اهتماماً بتكون نسق ديني تفاضلي مستقل نسبياً، وتساءل عن نتائج هذه العمليات (العقلنة والتفاضل) بلغة «اللاعقلانية الأخلاقية للعالم»، بل «إزالة السحر عن العالم».

### 1 - العقلنة مصدر إزالة السحر عن العالم (فك أسرار)

يرفض قيبر أن يضع الدين في خانة العقلانية أو في الخانة المعاكسة أي اللاعقلانية. فالدين، في نظره لا يمكن وضعه كلياً في خانة اللاعقلاني<sup>(86)</sup>. وهو أشار، تبعاً للمنظورية التي اعتمدها بتأثير من سيميل (Simmel)، إلى أن الحكم الذي نطلقه على الإيمان والممارسة الدينيين خاضع لوجهة النظر التي ينطلق منها. وبذلك فهو يذكر بأن سحر الأمس الذي تصارعه العقلنة اليوم، كان هو ذاته عنصر عقلنة قياساً على ما سبقه، تماماً كما هي الحال مع التوحيد الديني قياساً على تعدد الآلهة والإحيائية. هذا، وإن اجتمعت العقلانية واللاعقلانية وتساكنتا في قلب المعتقدات والممارسات الدينية، فلأن السلوك الديني هو أيضاً وقبل أي شيء شكل خاص من النشاط الاجتماعي<sup>(87)</sup>.

عرفت بعض الديانات كاليهودية والبروتستانتية أشكالاً من العقلنة. من بين المعالم في تاريخ العقلنة التي ليست بمثابة تطور خطي وضروري، استحضر قيبر بزوغ العقلانية ممیزاً مراحل ولحظات في سيرورتها. ولذلك رأى في اليهودية القديمة وعدائها للسحر بؤادر عقلنة (شرعوية عقلانية في «الوصايا العشر»). وبعد عودة السحر إلى قلب الكنيسة الكاثوليكية، حاولت «حركة

الإصلاح الديني»، وهي لحظة حرجية في تاريخ العقلنة، أن تزيل كل العناصر السحرية من المسيحية. إلا أن العقلنة والثورة الفكرية لم يكن في إمكانهما تقويض مملكة اللاعقلاني والقضاء عليها، بل على العكس، تمكن اللاعقلاني، في ظل نمو العقلانية المطرد، أن يتعزز.

إن «سوسيولوجيا الأديان» دفعت فيبر إلى وضع شكلين من التدين في مواجهة بعضهما بعضاً: النسكية (شكل إيجابي) والصوفية (شكل سلبي)، وفرزهما تبعاً لعلاقتها بالعالم (الدنيا)، خارج العالم وداخل العالم (لا دنيوي، دنيوي)، أي تبعاً لما يتطلبه السلوك والممارسة الدينيان. يتحدر من ذلك أربعة أنماط من التدين: النسكية خارج الدنيا (الرهبنة)، النسكية في الدنيا (الطهرية مجسدة برجل الأعمال المقاتل)، الصوفية خارج الدنيا والصوفية في الدنيا. وعلى هذا الأساس يمكن أن تنسب صيغتا البروتستانتية إلى اثنين من هذه الأنماط؛ وينبغي أن تكون قراءة هذا التمييز التزامنية، لأنه إذا كان تاريخ الطهرية يستمد جذوره من تاريخ الرهبنة، فإن النسكية الدنيوية تلت النسكية الرهبانية ولكن من غير أن تصبح بديلاً عنها. هذه القراءة، فضلاً عما تمثله من تطور خطية، تشير إلى تنوع تزامني في أشكال التدين.

## 2 - مفاضلة النسق الديني والأنساق الدنيوية

إن أصالة فيبر في تحليل الظواهر الدينية تكمن في التمايز والتفارق بين النسق الديني وبين الأنساق الدنيوية وفي توضيح النتائج المترتبة على ذلك داخل نسق القيم. فالتعارض غير القابل للحل بين الحقل الديني وبين الحقول الأخرى للمقيم يغدو، في نظره، أكثر فأكثر وضوحاً داخل الحداثة. وفي إطار «الاعتبار

الوسطي» يستعرض قيبر عمليات التشظي والاستقلال التي تتعرض لها الأنساق الدنيوية قياساً على النسق الديني<sup>(88)</sup>.

لقد توقف الديني عن التأثير في الاقتصاد والسياسة والعلم حين أفسح في المجال أمام تفاضل مطرد بين الأنساق. إحدى مقولات قيبر الأساسية هي التي تتناول الترابط بين عقلنة علاقة الإنسان بالعالم والاستقلالية المتنامية التي اكتسبها مختلف حقول النشاط الاجتماعي، كل منها في علاقته بالآخر. وهو ميّز بين أربعة حقول توزع على مجموعتين: تضم المجموعة الأولى قوى النشاط العقلاني (الاقتصاد والسياسة)، وتتألف الثانية، على العكس، من قوى هي في جوهرها لاعقلانية أو مضادة للعقلانية (الفني والجنسي). المفارقة تكمن في كون تطور الفني والجنسي، بالرغم من لاعقلانيتها، شاهداً أيضاً على العقلنة في الحدود التي يمضي فيها هذان الحقلان نحو الاستقلال. وفي رأي قيبر يصبح التناقض غير القابل للحل بين الحقل الديني وبين حقول القيم الأخرى أكثر وضوحاً في قلب الحداثة، على حساب الحقل الديني. وهكذا فإن الطبيعة اللاشخصية التي يرتديها الاقتصاد والطبيعة المماثلة أيضاً للدولة الشرعية البيروقراطية تشيران، في نظر قيبر، إلى توترات وعلاقات ترابط بين حقول القيم الماضية في طريق التفاضل والتمايّز والاستقلال النسبي. وبمقدار ما ينعزل كل حقل بمقدار ما يصبح له منطقته الداخلي، فيفصح عنه وينميه، وبالإفصاح عنه ينعزل وبتنميته يعزّز استقلاله الذاتي؛ وبذلك فإن التمايز بين حقول النشاط الاجتماعي هو في أساس الصراع بين النظرات الجزئية إلى العالم («تعددية» و«صراع القيم»)، بل وفي أساس تفجر هذه الصور («تعدد آلهة القيم»).

إن الصراع هو في الوقت ذاته المؤشر نحو اتجاه الاستقلال



الذاتي النسبي والمؤشر على ترابط حقول النشاط. يقول جوليان فروند (Julien Freund): إن التعدد لدى فيبر يظهر في صورتين، صورة المادة التاريخية أولاً، وصورة التشابه المجازي<sup>(89)</sup>. المادة التاريخية هي لاهوت تعدد الآلهة بالمعنى الدقيق للكلمة؛ أما التشابه المجازي فيكمن في واقع أن صيغة «تعدد آلهة القيم» تأخذ في الاعتبار تطور المجتمع المعاصر، استناداً من جهة إلى تشتت الرأي في تعددية قيم، ومن جهة أخرى إلى تماثل بين صراعات القيم في العالم المعاصر وبين حالات الحسد الألوهية عند الآلهة القديمة. إن الخصومة اللدودة بين قيم العمل الأخيرة، وهي نتيجة تنوع الممارسات، ليست خصومة حقيقية إلا في المجتمعات الغربية الحديثة. هذا التعدد في القيم يفضي إلى ما يسميه فيبر «اللاعقلانية الأخلاقية للعالم»، بل إلى «تجمده الأخلاقي».

### 3 - التحديث: من اللاعقلانية إلى التجمد الأخلاقي

مع العقلنة المطردة لم يعد الإنسان الحديث يؤمن بالقوى السحرية، إلا أنه بفقدانه هذا الحس النبوي صار محكوماً عليه بالعيش في عالم مكشوف «أزيل السحر عنه». وتصدر «اللاعقلانية الأخلاقية للعالم» عن نزاع القيم، ربطاً بالحدس الأساسي المتعلق بتنوع الحقيقة اللانهائي. كما يمكن للصراع أن يندلع داخل النوع ذاته من النشاط، على سبيل المثال، داخل الدين الواحد. واللاعقلانية الخلقية تعود أيضاً إلى ما يسميه فيبر «المفارقة في النتائج Paradoxe des Conséquences»، وهي تنجم عن التعارض بين المقصد والنتيجة، كما تنجم أخيراً عن الصعوبة الكبيرة التي تعترض قدرة المجتمع الحالي على خلق آلهة جديدة أو قيم جديدة. إن البشرية (على الأقل في الغرب) مهددة إجمالاً بالانتقال من

اللاعقلانية الأخلاقية إلى التجمد الأخلاقي، الذي يشبه نوعاً من الجفاف والعقم في الإبداع الأخلاقي، أو نوعاً من نضوب المخيال الاجتماعي<sup>(90)</sup>. إن تعددية القيم ليست بالتالي إلا تعددية مظهرية طالما أن القيم تصبح متجاهلة بعضها بعضاً، في حدود كونها لا تتواجه إلا من حيث الشكل، في نوع من التكرار الدائم العقيم، مع مفارقة تنوع القيم وتآحيدها.

إن العبارة الألمانية Entzauberung der Welt تحيل بالفرنسية على وجه الدقة إما إلى «démagification du monde» أو إلى «désensorcellement». لكن استخدام عبارة «désensorcellement du monde» فرض نفسه (وهي تعني بالعربية فك السحر وإزالة الأوهام عن هذا العالم وحل الغازه). غير أن هذا التعبير الفرنسي ينطوي على بعض الغموض الدلالي الذي يتوجب علينا أن نزيله. هذا التعبير أت من استنفاد الأديان السلطة التي كانت تتمتع بها في السابق في تحديد الممارسات الاجتماعية بطريقة ذات دلالة، وبإضفاء معنى على تجربتنا الشاملة في هذه الدنيا. لم يقصد قبيّر بهذه العبارة أفقاً لا مفر منه للعقلنة الغربية، ما عناه بها لا علاقة له بتأتاً بمغامرات عقل الأنوار وخبائته ولا باستقالة العقل الكسول البليد من الغاية الكونية التي على أوروبا أن تجسدها وتحققها<sup>(91)</sup>. في المقابل، لم يكن قبيّر يسعى إلى قياس المسافة الفاصلة بين وعود التحرر ومحصلاته: موقف غير معقول لمن يُعد من أتباع الحياد الأخلاقي، الذي لم يكن يكثرث بنظريات عصر الأنوار. إن فك السحر الذي تتطلبه تعددية القيم لا يمكن إسناده إذن إلى العقلنة كعقلنة، بل إلى الطريقة العقلانية في فهم العقلنة، وهو ما يُسمى بالفرنسية l'intellectualisation، (تصح ترجمتها بالفكرنة العقلانية، أو تعميم التفكير العقلاني).

هذه الفكرة - العقلنة توجب على الناس في زماننا الاعتراف بأن استنباط معنى ما من المعارف العلمية عن العالم يرغمهم على الانخراط في صراع بين مُثُل متنافرة لا يقبل بتّها عقلياً. إن الديانات العملية وحدها «قادرة على أن تضيف على محتوى القيم الثقافية هبة الأوامر الأخلاقية الصالحة بلا قيد ولا شرط»<sup>(92)</sup> بعد أن كانت الربوبيات ووعود الخلاص في الماضي عوامل أساسية في تحديد سلوكات الحياة، لم تعد اليوم سوى مادة تأمل فردي، حيث حلت ضغوط أنظمة العمل الدنيوي في الاقتصاد الرأسمالي والسياسة البيروقراطية محل الأوامر الأخلاقية للأديان سابقاً. لقد استنتج فيبر قصور الأخلاق، بل عجزها عن تحديد السلوكات الاجتماعية في ظروف العالم الحديث، وذلك بسبب خصخصة للدين في اتجاه واحد، متلازمة مع استقلال الأنساق الدنيوية في مجالي الاقتصاد والسياسة. ففي حين يمكن تحديد الدين كصيغة للعمل الجماعي ذات معنى، تبدو العقلنة الفكرية مصدراً لإزالة السحر عن هذا العالم وفك ألغازه. إن إشكاليات العلمنة وتزمين الدين وإلغاء التنصّر (من نصارى) مُثارة في سوسيولوجيا ماكس فيبر. ولئن كان فيبر قد تناقض مع نفسه حول هذه النقطة<sup>(93)</sup>، فإن التطورات المعاصرة توحى إلى تجديد الديني وتذكّر بأن فيبر لم يقلل باب التاريخ على فك السحر.

## II - الأديان شأن دنيوي

يبين فيبر أن الدين صيغة من صيغ النشاط الاجتماعي، ويشدد مرة أخرى على العلاقة الوثيقة بين النسق الحياتي (نظام) والسلوك الحياتي. وفي نظره فإن الأديان تنتج حوافز عملية للنشاط. وقد تَفَحَّصَ تشكّل الممارسات والمعتقدات الدينية

وتأثيراتها على الأفراد الذين يعتنقونها ذاتياً. ولأن الأديان تسهم في صياغة النسق الاجتماعي والاقتصادي وفي آليات عمل النسق السياسي، فقد وجّه قُيُوبر اهتمامه نحو البنية الداخلية لتأثيرها. هكذا تشكل الأديان إذن منطلقاً، ولا تُدرس لذاتها بل في علاقتها بالممارسات اليومية، فيحددها بوصفها «شأناً دنيوياً»، لأنه يرى فيها شكلاً خاصاً من النشاط داخل الجماعة، ويعتبرها نظاماً من القيم متداخلاً في الممارسات<sup>(94)</sup>.

#### ١ - الدين، اليومي، العجيب (غير العادي)

لا يعتمد قُيُوبر نظرية الانعكاس الماركسية التي ترى الدين محصلة محدّدات مادية، ولا نظرية نيتشه في الحقد التي ترى الدين ثمرة دوافع نفسية، كما أنه لم يكن مثالياً ليعزو الأوليّة السببية إلى الظاهرات الدينية.

الدين في رأيه ينتج الإيتوس، أي أنظمة التصرفات التي تطبع بطابعها توجّهاً في السلوك الحياتي له معنى خاص. وهكذا فإن البروتستانتية رسمت «وجهة ملموسة في الفكر والحياة» حين أعلنت انحيازها وتفضيلها للإيتوس البرجوازي في العمل والمهن في ما هو أبعد من حقل الاقتصاد الرأسمالي. وقد خلقت النسكية البروتستانتية «روح الإنسان المهني - النداء الباطني الرباني» وانكب قُيُوبر على سبر غور منظومة المعايير والقيم البروتستانتية، لا لذاتها بل لأن فهمها أمر ضروري لفهم «التصرفات الجماعية». لقد تكوّن مع مرور الوقت النموذج البروتستانتية للإنسان الصلب القاسي الحزين المحتشم، الذي يجمع إلى العزوف عن اللهو واللذة والتبذير، النواهي التي تؤدي إذا ما طبّقت إلى تطوير العمل والادخار. إن فكرة الفن والمهارة في العمل (industria) هي نُظْفَة

الإيتوس وبذرتة «الآتية من النسكية الرهبانية والمعممة من خلال كتابات الرهبان والمطورة لاحقاً بفضل النسكية البروتستانتية، الدنيوية وحدها حصراً»<sup>(95)</sup>.

إذا لم تكن الدراسات الأولى في «سوسيولوجيا الدين» قد أخذت بالاعتبار إلا واحداً من طرفي العلاقة السببية، فإن الدراسات التي ضمّتها كتاب «الأخلاق الاقتصادية في الديانات العالمية» جهدت، على العكس، لإيفاء هذين الطرفين حقهما: تأثير «الأسس السوسيولوجية» على انتشار العقائد الدينية، وكذلك تأثير هذه العقائد، لا سيما الصيغة الخاصة لمبدأ الخلاص الذي أملت به، على وجهة الممارسات الاجتماعية بالتحديد<sup>(96)</sup>.

لم يتراجع فيبر عن اعتقاده بوجود منطق داخلي في المعتقدات الدينية<sup>(97)</sup>، لكنه يعترف أحياناً، في بحوثه ذاتها، بأن الظروف الاجتماعية تسهّل تلقّي صيغ معينة من الدين. ففي إضافة إلى مقدّمة الطبعة الثانية من كتابه «الأخلاق الاقتصادية...»، حاول أن يوجز عقدة هذ العلاقات بقوله: «إن المصالح (المادية والفكرية) لا الأفكار، هي التي تحكم بصورة مباشرة عمل البشر. غير أن «صور العالم» التي تولدت عبر الأفكار، لعبت في الغالب دور الموجّه، بتحديد السبل التي تعمل ديناميكا المصالح داخلها كمحرك للعمل» (SDR, P.349-350). حين اختار فيبر أن يركّز اهتمامه على تحديد الممارسات الاقتصادية بالدين، مستكشفاً على نطاق أوسع «أثر المحدّد الديني في السلوك الحياتي»، كواحد من العوامل المحددة في الممارسات الاقتصادية، كان يفترض تمتع الأخلاق الدينية باستقلال ذاتي نسبي، أخذاً بالاعتبار عوامل من خارج نطاق الدين تسهم في صياغة أنماط الحياة (SDR, P.333)، ومن غير أن يبالغ في تقدير دور الأخلاق على حساب العوامل

الأخرى، أو بالعكس، فالمقصود تقدير دور الدين في تحديد سلوكات الحياة.

الدين قادر على إدراج ما هو غير عادي داخل الحياة العادية. من هنا تشديد فيبر على الكاريزما (هبة ربانية)، التي حددها في الفقرات الأولى من الفصل الخامس من كتاب «الاقتصاد الاجتماعي»، في إشارة منه إلى السلطات الاستثنائية (غير العادية) للدين، المعبر عنها بكلمة مانا (mana القدرة الخارقة)، والكلمة الإيرانية ماجا (maga) ومنها اشتقت كلمة (magie) الفرنسية (سحر)، وهي كلها تحيل إلى معنى السلطات الاستثنائية (غير العادية) التي تختصرها كلمة كاريزم (charisme)<sup>(98)</sup>. تحيل كلمة كاريزم إلى فكرة البشر غير العاديين وكذلك إلى حالة دينية؛ فهي تتجسد إذن في الأنبياء لكنها تعني أيضاً أشخاصاً عاديين. وهكذا فإن الكالفينية تطلق، بصورة فردانية، الصفة الكاريزمية على الشخص الذي ما إن يحظى بنعمة الله حتى يصبح مرغماً على حياة الزهد والتقشف. تبين الكاريزما بالزهد أن أي شخص عادي يمكن أن يبلغ اللاعادي، وفي الحاليتين الأمر رهن النعمة، ولا يبقى على الكاريزما إلا مقاومة تجربة التكرار.

إن «جعل الكاريزما أمراً روتينياً» محاولة لإسقاطها في العادي والمألوف وذلك عبر البنية والمأسسة، وهما السبيلان إلى تكرارها الدائم. الحقيقة أن فيبر لا يصنف الديني في خانة اللاعادي فحسب بل يصنفه في خانة اليومي أيضاً، إذ يخرق التوتر الدينامي بين اليومي واللايومي (العادي وغير العادي) ما هو ديني، فيبين فيبر أن الأديان تعني الحياة الدنيا، لأنها تهتم بطريقة استبطان الأفراد لها في توجيه سلوكهم الحياتي، وبالطريقة التي يحدد فيها السلوك نموذجاً من البشر؛ يوجد إذن



نماذج متعددة من البشر تبعاً لتعدد أنساق الحياة، والدين اليومي يُعاش بطرق مختلفة تبعاً للانتماء الاجتماعي للفرد.

## 2 - نماذج التدين والانتماء الاجتماعي

لا يقصد فيبر «بالمميزات الاجتماعية» لشريحة اجتماعية فحسب الظروف الاجتماعية الاقتصادية التي تشكّل «الأساس السوسيولوجي» الذي تقوم عليه الشريحة، بل وقبل كل شيء التوجه الخاص في السلوك الحياتي<sup>(99)</sup>. من أجل التوصل إلى فهم صحيح لمصدر الإيمان، يلجأ فيبر إلى تفسير سوسيو - اقتصادي لخصوصيات الأخلاق الدينية ذات التأثير على نمط اعتناق الدين، مميّزاً بين النمط الذي تختاره «الطبقات المحظية سلباً»، والذي يحدوه الأمل ببلوغ السعادة في الحياة الآخرة، وذاك الذي تختاره «الطبقات المحظية إيجاباً»، القائم على شرعنة الحق في بلوغ السعادة في الحياة الدنيا.

للمشرائح المحظية (صاحبة الامتيازات) طقوسية المجد والقوة، وللمشرائح المقهورة (المحرومة) النبوءات الأخلاقية. كذلك يميّز فيبر موقف الفلاحين الأكثر تأثراً بالأشكال فوق الطبيعية ذات النسق السحري، وذلك بالتصاقهم بالطبيعة، عن موقف العسكريين الأقل تأثراً وموقف التجار الذي ينطوي على مفارقات وتناقضات؛ فالبرجوازية الصغيرة والحرفيون يدخلون عالم الدين بتزمت أقل، بينما تتميز الشرائح الدنيا، ومنها البروليتاريا الحديثة، بنوع من اللامبالاة شبه التامة حيال الظاهرة الدينية؛ وأخيراً المثقفون الذين تركوا تأثيراً كبيراً على مصير الديانات الكبرى. يلاحظ فيبر أيضاً أن الشرائح التي ترفع راية العقلنة الدينية مشدودة بأواصر القربى إلى الشرائح المهيمنة ذات الامتيازات،

وأن نمط سيطرتها الخاص أو نمط امتيازاتها يحددان الصيغة الخصوصية لهذه العقلنة.

هذا التأثير بالظروف الاجتماعية للدخول في الإيمان يفسد الفكرة الخاطئة عن روحانية قيبر؛ فهو حين يميز دين الفلاح عن دين العسكري، إنما يذكر بضرورة الاهتمام بالمنبت الاجتماعي للفرد، ويحرص فوق ذلك على الاستنتاج بوجود وضع يحدده مسبقاً الانتماء الاجتماعي. إن فكرته متميزة جداً بحيث لا يجوز إسنادها إلى النظرية المادية، ذلك لأن تأثير البنية الاجتماعية على تشكّل التمثيلات الثقافية يظل في رأيه تأثيراً غير مباشر، ضمن الحدود التي يحتاج فيها إلى وسيط، هو الوضع الأخلاقي، لأنه إذا أمكن أن يؤثر وضع الفرد داخل الفضاء الاجتماعي على تحديد طبيعة الأخلاق الدينية، فإن قيبر لا يستنتج من ذلك وجود أية حتمية، بل هو يعتبر على العكس أن أشخاصاً من وضع اجتماعي واحد يمكن أن يختاروا نمطين مختلفين من الإيتوس<sup>(100)</sup>.

وهكذا يترك قيبر الانطباع بأن نمطاً معيناً من التنظيم يمكن أن تقابله صيغ متعددة من الأخلاق، يقضي كل منها إلى نمط من السلوك الحياتي. بتعبير آخر، لا يمكن اعتبار التهيؤ الأخلاقي بمثابة إطار تحضير، وهو ليس حصرياً، ولا يمنع وجود إيتوسات متعددة. باختصار، إن قيبر يشدد على العلاقة المتبادلة بين المحدّد الاجتماعي للممارسات الدينية وبين المحدّد الديني للممارسات الاجتماعية.

في مقدمة كتاب «الأخلاق الاقتصادية» يميز قيبر الأخلاق بالاقتصاد والاقتصاد بالأخلاق، رافضاً من جهة المقولة التي بموجبها يغدو التدين ناجماً عن الوضع الاجتماعي للشريحة التي

تمارسه، ومن جهة أخرى التهيؤ المحدد اجتماعياً بصورة مسبقة لصيغ من التدين دون أخرى. إن فيبر يشدد على البُعد الاجتماعي والمؤسساتي للدين، مميّزاً بين نمطين من التدين يختلفان باختلاف التربية الاجتماعية من جهة، وأنماط التنظيم الديني من جهة أخرى.

إنه يميّز بالدرجة الأولى التدين الاحترافي عن التدين الشعبي، ذلك أن الجماهير تعيد حقن أي دين بمعتقدات وممارسات سحرية بمقدار ما ترى نفسها محتاجة إلى الاعتقاد بظواهرات فوق طبيعية، من هنا فكرة المخلص في تدين الشرائع المهمشة، مجسّدة في صيغ لاعقلانية، كالتأمل الصوفي والتعبد الاحتفالي الطقوسي. أما العقلنة، فهي على العكس من ذلك، تحصل بتأثير فئات من مثقفي المدن يختارون من العبادات ما يمكن اعتباره شأنًا يخص الأرستقراطية العقلية. أكثر من ذلك، لا يسلط فيبر الضوء على عمليات بنوية ملازمة لنشر وتعميم نمط التدين الاحترافي بين الجمهور فحسب، بل كذلك على أشكال انخراط الجماهير الذين تحركهم عملية النشر هذه. إن دراسة أنماط الانخراط في التدين وطقوسه تهدف أساساً إلى معرفة كيفية نشوء شرعية المؤسسات الدينية والسياسية، وهي تدل بذلك على أن أنماط التدين هذه تحيل إلى أنماط لتنظيم الدين.

يُميِّز فيبر بين أنماط التنظيم الديني، مشيراً إلى تعارض بين الطائفة الدينية وبين الكنيسة. إلا أن اهتمامه بالأشكال المؤسسية للأديان يشير إلى تغييره موضع الإشكالية بين كتابي، «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» (1904 - 1905) و«الطوائف البروتستانتية وروح الرأسمالية» (1906)، لكي يهتم بالآليات التي ترسخ الإيمان. إن الطائفة، وهي جماعة حصرية من

محترفي الدين الذين ينخرطون في انتساب فردي بعد التثبيت من الأهلية الدينية النوعية، ترفض أي نوع من التوسط حيال «الدنيا»، لأن التوسط مدان: المؤمنون يتمتعون على قدم المساواة بالسلطات ذاتها والكاريزما ذاتها والوظائف ذاتها في إطار الاستقلال الفردي. وتقوم الطائفة على نوع من الالتزام الطوعي قوامه مُسَارَّة يعلن فيها اعتناق الدين والجهر الفردي بالعقيدة.

على النقيض من هذه الطريقة المطلوبة بقوة، تختط الكنيسة - كمؤسسة للخلاص - طريقة في التوسع الاجتماعي الشامل والجماهيري، زاعمة أن كل فرد، على الأقل كل أطفال المؤمنين، ينتمي إليها بالولادة، وهو مولود بالتالي داخل الكنيسة التي تسعى إلى مرافقة الأفراد في حياتهم اليومية (الولادة، الزواج، الموت) وإلى وضع حدود زمانية ومكانية للأفراد والجماعات البشرية كلها. إن الكنيسة تضم أيضاً الجمهور الذي لا يستسيغ الدين، و«تعتبر نفسها مؤتمنة على هبة الخلاص الأبدي المطروحة أمام الجميع... وترى أن الانتماء إليها يتم بالولادة، وأن النظام الكنسي مفروض أيضاً على من لا يتمتع بالأهلية الدينية، على الكافر... وأنها هي مالكة الكاريزما الوظيفية وهي التي تتولى إدارتها»<sup>(101)</sup>. هذه المؤسسة الواثقة من كونها هي المؤتمنة على خلاص البشر تدعي القبض على حقيقة المؤسس - المخلص المطلقة لتشرعن سلطتها<sup>(102)</sup>، وتدعي احتكار «الإدارة الشرعية للأوقاف المقدسة»، وبهذا المعنى فهي تشبه إلى حد بعيد نمط التنظيم البيروقراطي، مع تراتبية دينية قائمة على مبدأ «اللافردية» (يختفي الفرد خلف دور الكاهن)، وعلى التوزيع العقلاني للعمل المقدس. إن الكنيسة تطور نوعاً من السلطة الدينية هي خصم السلطة السياسية ومنافسها، وترضى بذلك أن تكون جزءاً من هذه الدنيا.

إن التمييز بين الكنيسة والطائفة الدينية يرسم تنميماً تولى استكمالها صديق فيبر، اللاهوتي أرنست ترولتشنه 1865-1923 (Ernst Troeltsch)<sup>(103)</sup>، غير أن فيبر كان ينظر إلى هذا التمييز بدينامية، فهو كان يرى هذه الأنماط في تعاقبها وكذلك في تراكمها وفي تواجدها معاً في وقت واحد. وهكذا فإن الكنيسة تكون أحياناً، في إطار الحقيقة التاريخية، محصلة تقلبات وتغيرات طويلة مبتدأها ونقطة انطلاقها وجود طائفة دينية (الكنيسة الكاثوليكية مثلاً).

إن نشوء طائفة جديدة على أساس ديني محض، يصطدم، بحسب رأي فيبر، بالطائفة الأم<sup>(104)</sup>. ويفترض التنافس بين هذين النوعين من الطوائف أن الانتماء إلى الجماعة الدينية أقوى من العلاقة الزوجية أو العائلية، وهو يقوّض الروابط التي تشد الفرد إلى أطره العائلية. إن فيبر، في توكيده على أن الطائفة البروتستانتية تركز عبر المسار الفردي طابع الشراكة في الرباط الاجتماعي، هو امتداد نقدي للتمييز الذي اقترحه فرديناند تونيس (Ferdinand Tönnies) 1887-1977 بين الطائفة والمجتمع<sup>(105)</sup>. في ما يشبه الصدى لهذا التمييز، يضع فيبر في الواقع «الطائفة العائلية» وفي مواجهة «المجتمع التجاري»، غير أنه يفضل تناول العلاقات الاجتماعية التي تنشئ هذه التشكيلات، مشدداً على عمليات «التطبيع Communalisation» أو «الجمعية Sociation» (تكيف الفرد مع الطائفة أو تكيفه مع الجماعة)، (أخذاً بالاعتبار مسار تطور المفهومين)<sup>(106)</sup>. لم ينظر فيبر إلى هذين الشكلين من الرباط الاجتماعي متعاقبين بقدر ما نظر إليهما مترابطين، ولهذا انتقد النظرية النوستالجية التي قال بها تونيس، وكذلك الجوهرانية الخفية في مقولاتها. لقد نقض جوهرانية الرباط الاجتماعي

مستبدلاً فكرة الصيغ المتضادة المتعارضة في العلاقات الاجتماعية بفكرة السيرورة المتواصلة في التطييف والجمعية. وهكذا ففي قلب الكومونة أو في رعية رجل الدين<sup>(107)</sup>، أي زمرة الأفراد الاجتماعية التي يستند وجودها إلى قيم مشتركة ومعتقدات مشتركة، يشير فَيبر إلى تعدد في أنماط الانتماء، موضعاً تعايش هذين النمطين من التطييف في قلب المجتمع، والجمعية في قلب الطائفة: بروز أشكال من الشراكة في قلب النسق الفردي.

يبدو فَيبر هنا بمثابة مفكر الإنسان الحديث، مبيّناً أن الجماعة يمكن أن تمرقها الفردانية، وأن الأشكال الفردانية قادرة في المقابل على أن تُؤوي داخلها صيغاً من الاندماج الشراكي (الاجتماعي). تتمفصل هذه النماذج من التطييف مع أنماط ممارسة السلطة الدينية. وحين يميز بين التدين الشعبي الجماهيري والتدين الاحترافي يشد الانتباه، في الواقع، إلى أنماط السلطة التي يمكن أن يفسح الدين لها المجال، ذلك أن سوسيولوجيا الأديان لدى فَيبر تستند إلى التاريخ الاجتماعي لأطر المؤمنين مثلاً تستند إلى سوسيولوجيا نماذج السلطة الدينية.

### 3 - أنماط ممارسة السلطة الدينية

النماذج - المثل الثلاثة للسلطة في الحقل الديني، تتمثل في: الكاهن - الساحر المشعوذ - النبي. يمثل الكاهن السلطة الدينية الوظيفية التي تمارس داخل مؤسسة الخلاص البيروقراطية، ويمثل الساحر السلطة الدينية التي تُمارس بين أتباع وأنصار ممن يعترفون بمهارة مبلغ التقاليد الأصلي، أما النبي فهو يمثل السلطة الدينية الشخصية لمن يعترف له بنقل الوحي والاستفادة منه. السلطة المؤسساتية لنموذج الكاهن هي، بالتعريف، تلك التي تدير



الشأن الديني يومياً وتؤمن استمراريته مع الوقت، في حين تُحدث سلطة الكاريزما النبوية انقطاعاً داخل هذه الإدارة اليومية، حيث يحاول الأنبياء أن يستبدلوا السلطة الدينية التقليدية (السحرة والكهان) بسلطة جديدة.

إن دعاوة (بروباغندا) النبي أو المخلص تهدف إذن، وبصورة أساسية، إلى كسر السلطة التقليدية بالكاريزما التحريكية المستخدمة. وقد درس فيبر، على وجه الخصوص المشاكل التي طرحتها عملية انتقال السلطة الشخصية، أي السلطة النبوية، التي بانتقالها تروثنت (من روتين) الكاريزما وبدأت عملية مؤسسة مع الجيلين الثاني والثالث من المجموعة النبوية<sup>(108)</sup>. مجازفة السلطة المترافقة مع ولادة تكتل اجتماعي جديد تكمن في السيطرة على دستور حياة التكتل وعلى انتظامه، لأن السؤال الذي يطرح حينئذٍ هو عن مدى قدرة الكاريزما على الاستمرار مع ظهور سلطة دينية جديدة يمثلها الكهنة.

ثم إن أزمة الكنائس تفضي إلى ظهور شخصيات كاريزمية جديدة وألفيين Millénaristes<sup>(\*)</sup> وسلفيين، يجربون هم أيضاً حظهم في إقامة سلطة اجتماعية عن طريق الإشراف على عمليات التقديس، و«تتحول السلطة الدينية إلى «كنيسة» حين يتشكل جهاز كهنوتي محترف... حين تزعم السلطة الدينية سيطرة ذات نزعة شمولية... حين يتعقلن المعتقد وتتعلقن العبادة... حين ينجز كل ذلك داخل جماعة ممأسسة» (SDR, P.251). المسألة المركزية في

(\*) هم أتباع المذهب الألفي (Millénarisme) في المسيحية، الذي يقول بملك المسيح على الأرض مدة ألف سنة قبل قيامة الموتى.

إعادة إنتاج السلطة الدينية تمر إذن في احتكار تربية الشبيبة  
(consideration intermédiaire, 1986. P.27).

هذه النماذج السلطوية تمتد عبر الأجهزة. التبشير، وهو  
الأداة النوعية للنبوة، يقوم على التثقيف الجماعي الهادف إلى  
التعبئة. في حين أن علاج النفس، وهو الأداة القاعلة للكهنة، يؤثر  
على مسلك الفرد الحياتي: إن السيطرة على الجمهور تمضي جنباً  
إلى جنب مع علاج النفس (ES, P.487). من ناحية أخرى، يشدد  
قُيبر على الظروف التأسيسية لسلطة القابضين على احتكار  
الأوقاف المقدسة التي تؤمن لهم كل الفعالية في ممارسة السلطة  
الدينية، لأن نصوص قُيبر المتعلقة بالدين تتناول في آن معاً  
التاريخ الاجتماعي لتأطير المؤمنين، وسوسيولوجيا ترسخ  
الإيمان<sup>(109)</sup>.

كما أنه يشدد على الظروف الموضوعية للتبشير، إذ لا تتلى  
الشعائر كيفما كان وأينما كان وفي أي وقت كان. هذا ما يبقي  
المقاربة الخارجية للدين، بالرغم من كونها سطحية ومركزة على  
الطقوس والشعائر الجماعية، المدخل الأفضل إلى دراسة طريقة  
تشغيله، وذلك للكشف عن القيمة السياسية للطقوس وعن السيطرة  
الاستراتيجية على الزمن، وعن احتكار تأويل الرموز والإشارات.  
هذا يعني أن تأبيد الطقوس ليس مستقلاً عن إستراتيجيات اللحظة  
السياسية وأن من الخطأ اعتبارها إحدى الخصائص الداخلية  
للمعادلات الثقافية.

لهذه السلطة الإكليريكية أثرٌ لافت على تاريخ العقلنة. هذا  
يوضح مفارقة المحصلات، وهي مفارقة تريد أن يكون لملاحقة  
الأغراض والقيم آثار متناقضة: كان من تأثيرات دين الكتاب أنه  
كوّن فكراً علمانياً عقلانياً مستقلاً لدى السحرة والأنبياء والكهنة.

وهكذا صار للعلمنة أثر مفارق في انتشار النظام الكنسي. والحال أن خصخصة المعتقدات أدت، بالترافق مع العلمنة وتراجع الدين، إلى فقدان المؤسسات الدينية التي تعصف بها أزمة مصداقية بعضاً من سلطاتها.

مسألة أساسية تكمن أخيراً في التعارض بين الكاريزما السياسية وبين الكاريزما السحرية. «الكنيسة تعرض متطلباتها إزاء السلطة السياسية»، زاعمة لنفسها القبض على الكاريزما الوظيفية وعلى احتكار إدارة الوقف المقدس (SDR, P.252). يرى فيبر أن السلطة الدينية مارست نفوذاً قوياً على بنية الإدارة، وقد بلور على هذا الصعيد تنميطة (SDR, P.244) ميّز فيه السلطة الدينية الهيروقرراطية (hiérocra tie)، حيث يشرعن الكهنة سلطة صاحب السلطة، والتيوقرراطية (théocrat ie) (سلطة إلهية بواسطة رجال الدين)، حيث يشكّل صاحب السلطة جزءاً من المؤسسة الكهنوتية، والقيصرية البابوية حيث يملك صاحب السلطة، كحاكم دنيوي واستناداً إلى حق خاص، السلطة الأعلى في مجال الدين (أعلى مستوى من التعارض مع أية سلطة هيروقرراطية). غير أن حلول السلطة الكهنوتية حلولاً كاملاً محل السلطة الزمنية ليس هذا أيضاً أمراً قابلاً للمعاينة التاريخية في صيغته النقية نقاء مطلقاً (SDR, P.247).

في الخلاصة، يبدو فيبر بمثابة مفكر الحداثة أكثر منه عالم اجتماع الرأسمالية<sup>(110)</sup>. إن الأديان تشكّل نمطاً في فهم ما يفعله الأفراد وفهم الطريقة التي يفعلونه بها، ويبدو الدين بمثابة الطريق الأسهل لفهم الحياة داخل المجتمع، بمقدار كونه يرسم نمط السلوك الحياتي ونمط التنظيم الاجتماعي والسياسي. وقد فتح فيبر من خلال دراسته «ظروف صنف معين من طرق التصرف

داخل الجماعة ودراسة آثار ذلك» (ES. P.429)، عدة حقول بحثية تتناول مسألة الرباط الاجتماعي ونمط السلطة؛ وتتيح نماذج التطبيق الديني ونماذج السلطة الدينية لفهم عملية توصيل المعتقد الديني، وكذلك لفهم التعارض بين الجماعة الدينية وبين الكنيسة. وبدراسته العلاقات بين الحداثة والدين وكذلك تأثير الديني على اللاديني، يحزر فيبر علم اجتماع الأديان من وضعه كعلم اجتماع متخصص، بحيث يغدو التمييز بين الديني وبين اللاديني ضئيلاً إلى حد التلاشي؛ ويغدو من غير الممكن حصر علم اجتماع الأديان في مجرد تفسير الظاهرة الدينية لذاته.

تكمّن مهمة فيبر في فهم الكيفية التي يوجّه بها السلوك الديني النشاطات البشرية الأخرى أو يشرطها جزئياً، ويقع على الحد الفاصل بين علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع الاقتصادي التماثل بين البروتستانتية وبين الرأسمالية في صميم تفسير ظهور شكل معقلن من الاقتصاد في الغرب، كذلك يشكّل التعارض بين السلطة الهيروقراتية وبين السلطة السياسية نمطاً تاريخياً من التنافس بين حقول النشاط بالمنطق الداخلي لكل منها، وينطوي على خصوصية استكشافية للتفكير في السياسي. بهذا المعنى، تدخل سوسيولوجيا الدين عند فيبر في سوسيولوجيا السياسة.



## الفصل الرابع

### السيطرة والنشاط السياسي

من والده، مستشار المجلس البلدي في برلين، صاحب النفوذ القوي في الحزب الليبرالي الوطني خلال ثمانينيات القرن التاسع عشر، عضو المجلس النيابي المحلي في بروسيا ثم المجلس النيابي الألماني (رايغستاغ)، وكذلك من خاله المؤرخ هرمان بومغارتن (Hermann Baumgarten)، منهما تلقى فيبر فن السياسة وتدريب عليه. هكذا، منذ سنوات شبابه الأولى، أبدى اهتمامه للمشاكل الكبرى في المجتمع. بعد ذلك، عززت التزاماته الحزبية المتعددة انجذابه إلى السياسة، الذي تجسد في نهاية حياته في دوره كمبعوث إلى معاهدة فرساي وكمستشار في صياغة دستور جمهورية فايمار (Weimar). لكن اهتمامه الأكبر بالسياسة كان من موقعه كعالم، ولمزيد من الدقة كعالم اجتماع، في شأن السيطرة والنشاط السياسي، واعتُبر من هذه الزاوية أحد مؤسسي، إن لم نقل المؤسس لعلم اجتماع السياسة<sup>(11)</sup>، هذا العلم الذي لا يختزل في نظرية الدولة الحديثة، لأنه إذا كانت مقولاته البحثية الأخرى تتميز بالتعارض بين التراث وبين الحداثة، فإن علم الاجتماع السياسي عنده يشتمل على قضايا النظام السياسي والنشاط الحكومي والحياة السياسية. هذه الأبعاد الثلاثة مطابقة لأبعاد علاقة



عقدها مع السياسة، في المواقف العامة التي اتخذها (مقالات ومحاضرات، أهمها «Le Métier et la Vocation de Politique»)، وكتاباته السياسية المترجمة جزئياً إلى الإنكليزية، وعلم الاجتماع السياسي بالمعنى الدقيق للكلمة، الذي عرضه على وجه التحديد في الفصل الثالث من كتاب «الاقتصاد والمجتمع». وقد تابع فيبر تحليله لظهور الأشكال العقلانية في المؤسسات السياسية هنا، وكذلك في أعماله «التفهمية» عن رجال السياسة ونشاطهم، وقاده ذلك إلى توصيف امتهان العمل السياسي وكذلك إلى فهم آليات المنطق في العمل السياسي.

## 1 - عقلنة أشكال السيطرة

يندرج تنظير فيبر عن الدولة الحديثة في تحليله أشكال العقلنة، ويعزز التشخيص، الذي يُظهر تطور مؤسسات الحياة الجماعية من خلاله، الميل إلى إخضاع حياة البشر إخضاعاً مطرداً لأنظمة موضوعة (تصير موضوعية). إلا أن علم اجتماع السيطرة الذي تستند إليه نظريته يفترض أن هذا الإخضاع ليس متواطئاً، لأن إطاعة أحد الأنظمة السياسية تفترض في نظر فيبر الإيمان بشرعية هذا النظام.

## 1 - الهيمنة، الطاعة، الشرعية

الطاعة ليست خضوعاً لإكراه، بل هي بالأحرى التزام، التزام بأمر تفترض طاعته، لأن الذي يعطيه إنما يعطيه لمن يطيعه. هذا الالتزام (وهو أقرب إلى الخضوع الطوعي) هو الذي يفتن ماكس فيبر، والمقصود بذلك تقدير المزايا التي يتمتع بها من يعطي

الأمر تقديرًا إيجابيًا. وهكذا يسلط قيبر الضوء على الطابع المفتعل للسلطة السياسية: إن جزءاً كبيراً من فن رجال السياسة يقضي بإقناع من يطيعون بأنهم يتحلون بهذه المزايا. هكذا يفهم الإيمان بالشرعية ارتباطاً بزعم ما لهذه الشرعية. إن السيطرة، وهي القدرة على فرض الطاعة، تفترض استناد الطاعة إلى معتقدات وتمثيلات فكرية.

يحدد قيبر السلطة بكونها علاقة، ويقيم تحليله على طبيعة هذه العلاقة، بغية معرفة الظروف التي تولد السلطة فيها وتتمأسس وتضمحل. إن السلطة، كميزان قوى، تقاس «بالنفوذ»<sup>(112)</sup>، بالتأثير الذي يمارسه فرد على أفراد آخرين<sup>(113)</sup>. إنها ميزان قوى مختل وثابت نسبياً، يشير إلى احتمال أن يكون نظام ما قائماً. هذا التعريف بالسيطرة تقابله إمكانية أن يتوافر للمرء «كل الحظ» في انتصار إرادته داخل علاقة اجتماعية معينة. ويرتكز هذا الحظ على الإيمان بشرعية النظام.

عندئذ يدور التساؤل حول شروط إنتاج الإيمان بالشرعية، كذلك ينبغي أن نفهم صيغ الالتزام بالسيطرة وصيغ الموافقة على السلطة لمعرفة كيفية تحديد السلطة وتعريفها بطريقة عقلانية. في نظر قيبر، تتطابق السيطرة مع رجحان ملموس بتلاؤم سلوك فرد مع سلوك فرد آخر، إذ ذاك، لا تعود السيطرة في رأيه واقعاً طبيعياً، بل تعود بناءً اجتماعياً. «نعني» بالسيطرة «الفرصة التي تحظى بها قرارات نوعية في أن تكون مطاعة من جانب مجموعة محددة من الأطراف... يمكن أن تستند السيطرة («السلطة») إلى أكثر الحجج تنوعاً ومرونة: من العادة البائسة حتى أنقى الاعتبارات العقلانية في مقاصدها» (ES, P.219). إذن، تشير مقدمة الفصل الثالث وعنوانه «نماذج السيطرة» (ES, P.219-307)، إلى

ثلاث أفكار متقاطعة في علم اجتماع السياسة الفيبري: الطاعة وتنوع الأسباب التي تستند إليها.

## 2 - نماذج شرعية السيطرة

تحدد السياسة مجمل التصرفات المتعلقة بسيطرة الإنسان على الإنسان بالنماذج - المثل الثلاثة التالية، (التقليدي، الكاريزمي، العقلاني - الشرعي)، وهي مبنية على منطق طلب الطاعة أو على نموذج الإيمان بشرعية القرار. (ينبغي هنا التمييز بين الشرعية وبين المشروعية (légitimité, légalité)، انسجاماً مع ما أضافه القانون الوضعي حول ارتباط الشرعية بالقانون). إن الشرعية التقليدية تؤسس للسيطرة التقليدية، والشرعية الكاريزمية للسيطرة الكاريزمية، والشرعية القانونية أو البيروقراطية القانونية للسيطرة البيروقراطية - القانونية. يقابل نماذج السيطرة هذه نماذج - مثل في الأنظمة السياسية (ملكيات، دكتاتوريات، حكم برلماني عقلاني) مقرونة بنماذج نخبوية (قدامى، أنبياء، موظفون).

تستند السيطرة التقليدية إلى الإيمان بالطابع المقدس للتقاليد وللذين يسيطرون باسم التقاليد؛ ويعتبر القرار شرعياً لأنه يفترض به أن يكون متوافقاً مع ما سبق قوله وفعله «في كل الأزمان». إن تقنية سلطة الزعيم التقليدي (ملك أو إمبراطور) تقضي بالاعتناع بأن التقاليد محترمة بذاتها وبإظهارها كأنها تصدر دوماً عن ابتكار عبقرى. إن سلطان (سلطة) التراث يستند إلى نفوذ (سلطة) تقليدي<sup>(14)</sup>. إن النزعة «التراثية» تصدر عن سلطة (نفوذ) تقليدية وتستند إلى تمط من السيطرة تكون فيه الإدارة الحكومية شديدة الشبه بإطار عائلي: في ظل سلطة أبوية لحاكم لا يميز أملاكه الخاصة عن أملاك الدولة التي يجسدها،

ليس الموظفون والجنود إلا العبيد والخدم عند هذا الخادم، أما الدولة الحديثة فقد قوّضت هذه النزعة التراتبية بتقعيد القوانين.

السيطرة الكاريزمية يصنعها، من موقع مواجهة التقاليد، زعماء شديداً الشبه بالرواد والأنبياء<sup>(115)</sup>. إن قوة الكاريزما (هي مشتقة من اليونانية *grâce*، وتحيل إلى معنى النعمة الإلهية) تعود إلى الشعور بالتعلق بشخصية تتمتع بمزايا استثنائية. مع أن قيبر يسلم، في علم الاجتماع الديني، بأن الكاريزما يمكن أن تكون «فطرية»<sup>(116)</sup>، إلا أنه ينبغي التشديد على ما يُعتبر من الكاريزما من صنع المجتمع. إن السيطرة الكاريزمية تقوم على الإيمان بأن للفرد ميزة خاصة، قدرة استثنائية، جاذبية غريبة، هبة، كفاءة تمنح القائد من النفوذ ما يملّي طاعته ويفسر الالتحاق به<sup>(117)</sup>. وفي نظره، ليس الزعماء الكاريزميون مثاليين نموذجيين (لا هم قديسون ولا مدهشون)، لكنهم ناجحون في إثارة الإعجاب والحماسة والإخلاص العاطفي، النزيه في غالب الأحيان. إن إبداع الزعماء الكاريزميين يكمن في الحقيقة في قدرتهم على إقناع الآخرين بأنهم يقطعون ويدعون إلى القطيعة مع التقاليد.

في إطار تساؤله عن بروز الزعيم الكاريزمي، يستحضر قيبر الوقائع السوسيولوجية وحدها، أي حالة المجتمع المدني، وعلى وجه الخصوص حالة كتلة اجتماعية منه، ومرحلة «الضيّق النفسي والجسدي والاقتصادي والأخلاقي والديني»؛ إذ ذاك يظهر أن تقنيات صناعة الكاريزما تتغير بتغير الظروف التاريخية. من ناحية أخرى، توحى فرضية العلاقة الجدلية القائمة بين ظهور زعماء كاريزميين وضعف التشكّل السياسي إلى فكرة وظيفية الكاريزما. وفي تصور فرد معين يمكن أن يكون لمؤسسة ما في ذاتها نعمة الكاريزما؛ وفي الحاليتين تطرح مشكلة «روتنة

الكاريزما» أي إدامتها عبر مأسستها، ويمكن، في هذه الحال، أن تتحول السيطرة الكاريزمية إلى سيطرة تقليدية إذا ما تحول الزعيم الكاريزمي إلى مؤسس سلالة ملكية، أو إلى سيطرة عقلانية إذا ما نجح الزعيم في إنشاء مؤسسات.

لَمَح البعض إلى أن نظرية فيبر عن السيطرة الكاريزمية يمكن أن تكون قد ساهمت في تحفيز الشعب الألماني عقلياً على الابتهاج بقدوم الفوهرر (Führer) عام 1933. مثل هذه المزاعم تفضح ما ظل يشكو منه فيبر من أشكال سوء الفهم والتأويلات الخاطئة، ذلك أنه «هو ذاته حارب بكل ما أوتي من قوة الحزب القومي - الاشتراكي»<sup>(118)</sup>، من جهة بسبب القيم التي تتولى هذه الإيديولوجيا نشرها، ومن جهة أخرى لأن فيبر (توفي عام 1920) قد تخيل حقاً ظهور «قائد سياسي كاريزمي»، لكن في إطار دولة الحق وفي ظل ديموقراطية قوامها الاستفتاء، لا في دولة تسلطية فاشية تلجأ إلى العنف التوتاليتاري. على المستوى الثقافي، استعد كارل شميت (Carl Schmitt)، تلميذ فيبر، تصور أستاذه عن رئيس للرايخ ينتخبه الشعب قائداً سياسياً. غير أن الأخرى أن نرى هنا أيضاً في كارل شميت خصماً لأستاذه فيبر؛ فعلى عكس الفكرة الشائعة عن تحدر الفيلسوف الكاثوليكي المحافظ شميت من عالم الاجتماع فيبر وتسلسل أفكار الأستاذ إلى تلميذه، كان شميت يُغفل العناصر التكوينية التي يحدد بها فيبر إطار الكاريزما لرئيس الرايخ، ويشوّه بالتالي مقولاته دافعاً بها إلى مداها الأقصى<sup>(119)</sup>.

السيطرة العقلانية (أو «العقلانية - المشروعة» أو كذلك «البيروقراطية - المشروعة») تقوم على الإيمان بشرعية الأنظمة والقوانين، والأشخاص الذين يطبقونها. هنا تنحو الشرعية لتكون مطابقة للمشروعية، نظراً لأن النظام هنا يصدر عن قانون؛

فالإيمان بقانونية النظام وشرعيته يحيل إلى قوة القانون، كقاعدة شاملة مجردة، لا شخصية. إن الإدارة الحديثة تمثل صيغة النموذج - المثال للسيطرة العقلانية المشروعة<sup>(121)</sup>، وهي الشكل الذي تتجلى فيه العقلنة، أي النفوذ المتنامي لعقلانية شكلية مبنية على التطبيق المنهجي للأنظمة والإجراءات، ومفسحة في المجال لكي تكون الأشياء محسوبة وقابلة للاستشراف. هكذا تبدو البيروقراطية بمثابة شكل رمزي من أشكال العقلانية الغربية<sup>(121)</sup>، نظراً لأن فيبر يشدد على أولية الشرعية العقلانية القانونية في المجتمعات المحظية بدولة حديثة، فإن فكره السياسي هو من نوع السوسيولوجيا المعنوية بإقامة الصيغ والأشكال العقلية، على التمام والكمال مثل سوسيولوجيا الاقتصاد أو سوسيولوجيا الأديان.

إن كل تفكير في الأسس الشرعية المتعلقة بالخضوع للسيطرة السياسية تتمفصل إذن حول هذه الصيغ الثلاث «النقية»، التي تحيل إلى سلطة الزمن وسلطة الإنسان وسلطة العقل. هذه النماذج الصافية لا تلتقي معزولة، لأن الحقيقة التاريخية تقدمها في صيغ مركبة؛ وبعبارة أخرى، تجميع هذه الصيغ الخاصة من السيطرة في لحظات تاريخية فريدة (ملكية وتقاليد، بيروقراطية وحدثات) يستنتج فيبر أن نماذج الشرعية الثلاثة هذه تتراكب فوق بعضها أكثر مما تتتابع في الواقع التاريخي. وهكذا يمكن أن تكون بعض عناصر الشرعنة الكاريزمية، ومنها «ديموقراطية القادة بالاستفتاء»، حاضرة في آلية عمل المؤسسات الحديثة، ويمكن لهؤلاء القادة أن يعرقلوا الوضعنة - التشيؤ والاستشرافية - القابلية للحساب، التكنوقراطية.



## 3 - الدولة، البيروقراطية، النفوذ

تشكل الدولة الحديثة النتيجة المحتملة للسيرورة التاريخية. وتشير التفاضلية التاريخية للدولة، التي أوضحها فيبر، إلى فكرتين: الخصوصية المتصلة باحتكار الوسيلة (العنف المشروع)؛ وتاريخانية السيرورة.

لا تتميز الدولة بكونها إرادة بل بكونها وسيلة نوعية: نعني بذلك «العنف الجسدي»؛ ويصوغه فيبر بمزيد من الدقة: «الزعم الناجح باحتكار العنف الجسدي المشروع على أراضٍ معينة». وهكذا يشير فيبر إلى أهمية الإيمان (مقروناً بعبارة «ناجح»)، والبعد المكاني (الأرض)، كعنصرين لا بد منهما لممارسة السلطة. إذ ذاك تغدو السلطة مؤسسة في خدمة المجد القومي والقوة القومية. مثلما يُعتبر فيبر وريث التقاليد المتعلقة بنظرية دولة القوة التي تقيس الدولة بمقياس العنف والقوة، فهو أيضاً ناقدها، لأن مفهومه عن دولة الحق يلفظ تصريحاته المتعلقة بمجد الأمة الألمانية.

تأتي دولة الحق من تفاضل الحقل السياسي على حقول النشاط الأخرى (الديني، الثقافي، الاقتصادي)، وتترافق هذه العملية مع تجريد الأرستقراطية من ملكياتها؛ ذلك أن السيد الإقطاعي، في المجتمع الإقطاعي، كان يتولى، بوسائله الخاصة، الإنفاق على الإدارة والقضاء والحرب؛ فهو يملك إذن ملكية خاصة ووسائل السيطرة السياسية. إن النظام الملكي نجح، في صراعه ضد الإقطاع، في أن يجرد الأرستقراطية من وسائل سيطرتها، ما أدى إلى تخصص الكفاءات السياسية (تشكيل ملاك الموظفين). كما أن التفاضل هو بمثابة احتكار القبض على وسائل القوة

الشرعية، وهكذا أمكن للملكية أن «تحتكر ممارسة العنف الشرعي» الذي يحدد هوية الدولة المعاصرة. هذه الحركة المزدوجة، أي تجريد الأرسقراطية من وسائل السيطرة واحتكار ممارسة العنف، ساهمت في عملية الدولة المستمرة، وهكذا تهرب فيبر من الثنائية التي تضع تصوراً عن الدولة كقوة تستند إلى العنف في وجه تصور آخر يراها سيادة تستند إلى القانون.

لقد عاصر فيبر هذين النموذجين للدولة، لكنه كان مع دولة الحق وميزها بركيزتين: الأولى، هي التشكيل القانوني الذي جعل القانون معياراً ينشد الشمولية والتجرد واللاشخصنة ويميز دولة الحق الضامنة للمساواة بين الأفراد؛ والثانية، ملاك من الموظفين المتحررين من أية علاقة تبعية شخصية ومجتدين بفضل كفاءتهم المثبتة بامتحان والمؤكدة بشهادة علمية، وهو ملاك يشكل أداة فعالية القانون<sup>(122)</sup>. صورة الموظف كخادم للقانون هي الصورة المثالية في نظر هيغل، وصار الموظف الإنسان النموذجي في الدولة الحديثة وهو الذي يقوم بدور عقلنة النشاط الحكومي.

يتفرد الموظف بأخلاق يصنعها النظام البيروقراطي (عقلانية، لاشخصية) وهي موجودة خارج الحقل الحكومي. فالبيروقراطي المتخصص مطابق لصورة إنسان «المهنة - الموهبة»، في خدمة المشروع الحديث أو إدارة الدولة، وهو «حجر الزاوية في الدولة والاقتصاد في الغرب»<sup>(123)</sup>. وتبقى البيروقراطية العنصر الأساسي في عقلنة العالم الحديث، وتحمل «الملامح المميزة للعقلنة الغربية»<sup>(124)</sup>. وهي كمفهوم وصفي لا كصفة انتقاصية في نظر فيبر، تنطبق على الدولة والمشروع والكنيسة (الكاهن موظف الكنيسة). وهي تشكل نمط الإدارة المتخصص، في صورته النقية، بممارسة السيطرة العقلانية - القانونية، تقطع

مع كل البنى البطيريركية للسيطرة التقليدية ومع بنى الإدارة الموروثة؛ وهي تتعارض أيضاً، كنمط تعاقبي من أنماط ممارسة السيطرة في نطاق «الرتابة اليومية» مع الكاريزما التي تبرز كصيغة غريبة. إن نظرية فيبر في البيروقراطية، التي غدت موضوع أبحاث علمية، كانت أيضاً محل تأويلات خاطئة. فقد جرى تصويرها في غالب الأحيان كنظام مغلق أو صيغة لازمنية، في حين شدد فيبر من جهة على قدرة المعنيين على امتلاك قواعد النظام العقلاني الذي تمثله، ومن جهة ثانية على طابعها التاريخي واستقلالها عن السلطة السياسية التي وضعت في خدمتها<sup>(125)</sup>.

الأمة، كالدولة، لا تمتاز بخصائص جوهرانية أو لازمنية، وهي ليست في نظر فيبر المقابل لحقيقة إثنية قوامها جماعة عرقية<sup>(126)</sup>، ولا لجماعة لغوية أو طائفية: إن الأمة هي، قبل أي شيء، تعبير عن قوة قائمة على أساس من الهوية والنفوذ، وهو أساس يبدو في نظر فيبر كعنصر دينامي في السياسة. إرادة الهوية والنفوذ لدى التجمعات السياسية و«القوى الكبرى» القومية، ترافقت مع صراع متنوع الأشكال (تنافس سلطوي وخصومة دولية). أما الأمة فظلت، في نظره، قيمة أساسية ضمن سياق أبرز علاماته توحيد ألمانيا والحرب العالمية الأولى. بهذا المعنى تمنى «غلبة السياسة الخارجية» وأراد أن يرى «كل التنظيم الداخلي موجهاً نحو هدف السياسة العالمية». ففي أول محاضراته عام 1895، عبّر بطريقة قوموية، كمدافع عن الأمة الألمانية، عن الطابع الفريد لثقافتها وحققها في إثبات نفسها داخل جوق الأمم، ولهذا انتقد عدوانية السياسة العسكرية التي اعتمدها غليوم الثاني (Guillaume II)، فرفض سياسته الإلحاقية ونادى بسياسة تحالف

استقلالي، وحرر نداءات تحث على اتباع سياسة عسكرية معتدلة، وانتقد سلوك أحزاب الحرب، واهتم بمسألة حركة السلم بدءاً من عام 1916، كما أن أفكاره الإمبريالية الاستعمارية تظهر اليوم العلامة الأكثر ارتباطاً بعصره داخل فكره السياسي، لأن نقد نزوعه القومي سهل استرجاعياً، كما أن الموقف التفهمي يفترض إرجاع موقفه القومي إلى عصر كانت فيه الكولونيالية في ذروتها. وهكذا فإن علم اجتماع النظام السياسي الذي وضعه يمكن ربطه بالسياق الأكاديمي والسياسي لإنتاج هذا العلم. غير أن مقولاته في النموذج - المثال ما زالت تتيح لأشكلة النظام السياسي وصيغ العمل السياسي.

## II - إخراجات النشاط السياسي

قيبر هو عالم اجتماع السيطرة، ويمكن نعتة أيضاً مفكر النشاط السياسي. «مفكر سياسي على ذكاء استثنائي»، كما وصفه مومسن (Mommson)، فهو يصف امتهان العمل السياسي، ويفهم، كمنشط ومراقب، آليات المنطق في النشاط السياسي الذي يرفعه إلى مستوى المكانة المأساوية بين الأنشطة الاجتماعية.

### I - الحرفة السياسية

تشكل محاضراته (1919)، وهي بعنوان Politik als Beruf العرض الأكثر كثيفاً وشهرة لمفهوم قيبر السياسي. تشكل السياسة في نظره حرفة وموهبة، وهو يرسم بهذين النعتين للسياسة تحولاً مزدوجاً: ليست السياسة أبداً إراثاً اجتماعياً بل هي مسار فردي. هذا «الإرث» يعني أن رجال السياسة يعيشون

للسياسة أكثر مما يعيشون منها، وذلك بسبب استقلالهم الاقتصادي، وينخرطون كهواة متنورين في حرفة السياسة من دون أن يعيشوا منها، معتمدين على موارد اجتماعية من خارج السياسة ولا يقوى عليها أي تخصص سياسي. لم تكن السياسة تتحدد كممارسة مهنية، بل كانت تدل على ميزة اجتماعية قوامها اقتراع دافعي الضرائب على النمط البلوتوقراطي (حكم الأثرياء) الذي يضمن بقاء الأرستقراطية التي تمثل مالكي الأراضي الكبرى أو الإقطاعيات. بعبارة أخرى، ينخرط البشر في حرفة السياسة من غير أن يعيشوا منها.

يعرض فيبر إصلاح هذه الحرفة السياسية طارحاً فكرة تحويلها إلى مهنة احترافية، ويصف «ظهور صنف جديد من رجال السياسة المحترفين»<sup>(127)</sup>، بدأ يعيش للسياسة ومن السياسة؛ كما يعرض لعملية نزاع الملكية التي بواسطتها أثبتت الدولة الحديثة نفسها: إن رجال السياسة، خلافاً للوجهاء من عليّة القوم، الذين يبعدهم الموظفون عن وسائل إدارة الأعمال الحكومية، مجبرون على تحصيل مداخيل منتظمة من عملهم السياسي، ما يجعلهم يعيشون، لا للسياسة فحسب، بل منها أيضاً. إن تزايد عدد رجال السياسة المحترفين الذين يعيشون من السياسة يفسر العملية المزدوجة: امتحان العمل السياسي بالتلازم مع استقلال الحقل السياسي.

يشدد فيبر أخيراً على صفات رجل السياسة محدداً فن السياسة كشغف مجرد من الهوى، الشغف، الشعور بالمسؤولية والنظرة الخاطفة تشكّل الصفات الثلاث المحددة لرجل السياسة. الشغف يدل على الموهبة السياسية، وغالباً ما كان فيبر يسمي حرفة السياسة، بالألمانية Beruf، وهي تعني بالفرنسية

profession-vocation، وبالعربية (المهنة - الهبة الربانية - النداء الداخلي الرباني)، أكثر مما كان يسميها نشاطاً أو وظيفة. هذا «التفاني في سبيل قضية»، وهو ما يميز الشغف، ينمي في النفس قيماً تنتج الكاريزما<sup>(128)</sup>. غير أن الشغف، مهما يكن صادقاً، لا يكفي وحده ليصنع رجل سياسة، بل ينبغي أن يُرفق بالشعور بالمسؤولية، أو في تعبير آخر، بالخيار السياسي، لأن هذا الأخير يوفق بين «أخلاق اليقين» و«أخلاق المسؤولية»، ما يجعله في الغالب نوعاً من التسوية. الصفة الثالثة هي ما يسميه فيبر النظرة الخاطفة، أي حالة الاستبطان التي تتيح لرجل السياسة أن «يروض روحه» وأن ينفصل عاطفياً عن الوقائع حفاظاً على الهدوء والحذر. إن «قوة شخصية سياسية» تكمن في القدرة على إفساح المجال للوقائع في أن تؤثر عليها في ظل جو من الاسترخاء وهدوء النفس، بالتالي على أخذ مسافة عن الناس والأشياء. ولكي نكون أكثر أمانة لفيبر يمكن أيضاً أن نحدد الحرفة السياسية بصفقتها شغفاً مجرداً من الهوى.

## 2 - الإغواء السياسي

يتضح الاهتمام الفيبري بامتهان العمل السياسي على ضوء شغفه بالسياسة، لأنه وإن لم يكن قد امتهنها، فقد بدا كأنه منذور لها<sup>(129)</sup>. تدلنا على ذلك التزاماته في أحزاب سياسية امتداداً لجمعته «Socialisation» السياسية الأولية. فقد أخذ يتحرر من ليبرالية والده حين انضم عام 1888 إلى «حليقة السياسة الاجتماعية» التي كان يشرف عليها اشتراكيون جامعيون مؤيدون لتدخل متنام من جانب الدولة في الحقلين الاقتصادي والاجتماعي<sup>(130)</sup>، فبدأ تأثره بخصوصيات القيم السياسية



وتناقضاتها في عصره. وبعد أن شارك والده في أفكاره الليبرالية، صوّت بناءً على رغبته الخاصة إلى جانب المحافظين عام 1890. بين عامي 1893 و1899 انخرط في رابطة الشعوب الجرمانية، التي في إطارها ألقى عدداً من المحاضرات عن المسألة البولونية<sup>(131)</sup>. ثم تقرب من الاشتراكيين الذين قال عنهم أن لا شيء يبعده عنهم إلا خوفه من التنظيم البيروقراطي للحزب. شمت بالثورة الروسية الأولى وظل متشائماً حيال فرص بلوغها الديموقراطية. ثم انتسب إلى الحزب الديموقراطي الألماني عام 1919.

بانتمائه إلى الاشتراكية الديموقراطية عبّر عن اعتراضه على تهاون الليبرالية حيال السياسة الاجتماعية وشجب موقفها حيال التشريع الاجتماعي، متحرراً بذلك من روابط وسطه العائلي المنحازة. فضلاً عن ذلك، يشير جان ماري فنسانت (Jean-Marie Vincent) إلى «أن انخراطه في الاشتراكية الديموقراطية كان إلى حد بعيد فرصة للتحرر من ضغط كان يثقل كاهله وللحصول على مزيد من الاستقلال الذاتي عنها وللنضال ضد أشكال قصورها. ذلك أن الاشتراكية الديموقراطية شكّلت إطاراً للنقاش وتطوير المواقف وتحديث العقلية»<sup>(132)</sup>، لكن الأسلوب البيروقراطي جداً لم يعجب فيبر. أما موقفه من الليبرالية فقد بدا أيضاً شديد التناقض وموضوع نقاش حاد<sup>(133)</sup>. وبالرغم من أنه كان مفتوناً بالثقافة الأنكلوسكسونية إلا أنه رفض الأوهام الإيديولوجية التي حملتها حركة الأنوار وروج لها القرن التاسع عشر، كما رفض إيديولوجية السعادة وقناعاتها، أي أنه رفض الإيديولوجيتين اللتين كان يقوم عليهما الفكر الليبرالي. حتى أنه بدا نيتشويّاً في اعتراضه على أخلاق السعادة، مع نقد لاذع «لانعس الناس» الذين لا يريدون إلا أن يكونوا سعداء، وكذلك في

إدراكه الواعي لتصفية أي أثر أو بقية من ضمير، وهذه ميزة العالم الحديث، بحيث صار ممكناً أن يعتبر انخراطه في الاشتراكية الديمقراطية الألمانية ضرباً من تخفيف افتقانه بالنموذج الأنكلوسكسوني. إن شغف فليبر بالسياسة المليء بنشاطات متناقضة ظاهرياً تجسد في انتساباته المتتالية إلى الأحزاب وانسحاباته المتتالية منها، إذ كان يستقيل بسبب خلافاته واختلافاته التي تجسد نمطين من قيم اليقين والمسؤولية<sup>(134)</sup>.

الإطار التاريخي الذي نشأ فيه، إطار الحروب القومية (1866 و1870) والحرب العالمية الأولى (1914 - 1918) والثورات الثلاث (1905 و1917 في روسيا و1918 في ألمانيا)، يسلط الضوء على شغفه بالسياسة، سياسة الصراعات<sup>(135)</sup>. على خلاف ما كانت عليه تجربة والده المريحة في ممارسة السياسة والإدارة، كان فليبر مناضلاً جديراً بوراثته ماركس، الذي كان يهوى الصراع، وبوراثته نيتشه الذي عظم من شأن الصراع؛ ما جعله يقود صراعاً مفتوحاً مع سياسات المستشار بسمارك وبعده الإمبراطور غليوم الثاني، فدان سياسات بسمارك الديماغوجية على الصعيد الاجتماعي، والحمائية على الصعيد التجاري، لأن هذا الأخير كان يشجع الأرستقراطية الإقطاعية. لقد كان شديد العداء لغليوم الثاني، فطالبه أولاً بالاستقالة لأسباب سياسية بحتة، واستنكر سياسته العسكرية وعاب عليه غيابه عن الدبلوماسية واقترح تنظيم مفاوضات سلام مع إنكلترا، ودان أعمال الاغتيال التي طالت روزا لوكسمبورغ وكارل ليبكنخت، وليو جوغيش وكورت إيزنر (Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht, Leo Jogiches et Kurt Eisner) (كانون الثاني/يناير 1919) ونصح الجنرال لودندورف (Ludendorff) بتسديد ديون الحرب فوراً للقوى المنتصرة. لقد

بيّنت تدخلاته الدائمة في الحقل السياسي، بعيداً عن تبدلاته الحزبية، أن حزبه على الصعيد الأعم هو حزب الصراع والالتزام.

### 3 - السياسي المأساوي

ثلاثة اقتراحات فيبرية تضع السياسي في موضع مأساوي. ذلك أن السياسة تطرح سؤالاً مأساوياً، لأنه لا يقبل الحل، عن فن العيش في مجتمع. يكمن المأساوي إذن، في البداية، في استحالة الإفلات من السياسة، فما إن يولد المرء حتى يقع في قبضتها، لأن فيبر لم ينظر إلى السياسي كرابطة مبنية على الحرية والطوعية بل كمؤسسة يطرح تجمع الإرادات الفردية فيها كمسألة لا تجد حلها الأمثل، والسياسة في نظره «هي، في جوهرها، صراع بين الأمم، وبين الأحزاب وبين الأفراد... السياسة هي الحرب، والأخلاق هي السلام»<sup>(136)</sup>. لحظة يبدأ البشر بالعيش معاً، تنشأ المصالح وتسقط ضحايا منهم، فتتحدد السياسة، بالتالي، كمحل للصراع الدائم بين ملاحقة المصالح والبحث عن العدالة. إن وضع السياسي في دائرة الخطر، بتعريضه للخلاف بين البشر على شرعية الأهداف والمقاصد، هو في أساس ما يسميه ليو ستروس Léo Strauss العدمية الفيبرية<sup>(137)</sup>. يبدو فيبر نيتشواً في نظريته إلى سلوك من يريد أن يحقق مثاله الأعلى بالحرب الفعلية وفي كنفها، وليس النجاح هو المهم بل الصراع في حد ذاته، لكونه بامتياز محلاً للمتعدد وصراع القيم، فضلاً عن أن السياسة (السياسي) ترغم الفرد على الاختيار: «التصورات الأكثر تناقضاً عن العالم تصطدم بعضها ببعض، وفي النهاية ينبغي الاختيار بينها»<sup>(138)</sup>.

يتحدد هذا الخيار بدوره كشأن مأساوي، فهو كذلك أصلاً،

لأن كل خيار هو استبعاد، ويتعمق باستحالة تجاوز التناقض بين موقفين، غائي أو لائنطولوجي، يقابلان نمطين من الأخلاق، أخلاق المسؤولية أو أخلاق اليقين الراسخ. إن قيبر يضع وجهاً لوجه المتحزب لأخلاق اليقين المشحون حصراً بالواجب الأخلاقي والعناد المطلق في خدمة المبادئ، والمتحزب لأخلاق المسؤولية. وفي أساس هذا التناقض نعثر على الاستقطاب النموذجي - المثالي حول العقلانية الادائية والعقلانية الخلاقية (الأكسيولوجية). إن قيبر يستخدم عبارة «عقلانية أدائية» ليشير إلى نوع من النشاط الاجتماعي الذي يتطلب من الفرد الفاعل، وفي وقت واحد، التصويب على غاية «مدروسة بنضج»، واختيار أكثر الوسائل ملاءمة لتحقيقها. يعني ذلك أن الناشط يخضع إذن لثلاثة امتحانات، بحسب تعبير قيبر، «فهو يواجه، في الوقت ذاته، وبصورة عقلانية، الوسائل والغاية، الغاية وما ينجم عنها من نتائج، وأخيراً مختلف الغايات المحتملة فيما بينها»<sup>(139)</sup>. هذا النوع من النشاط يمثل إذن أعلى مستويات العقلانية، ويتمتع، بفضل شفافيته بالذات، بنوع من الأولوية لعلم الاجتماع التفهمي. إن تصير أخلاق اليقين لا يكثرث بالعواقب «الوخيمة» الناجمة عن أعماله ويرمي المسؤولية فيها على عاتق الآخرين، في حين يرفض المتحزب لأخلاق المسؤولية أن يحمل سواء ما هو وحده قادر على تحمله والاضطلاع به<sup>(140)</sup>، ما يجعل سلوك الأول غير عقلاني أو عقلانياً فحسب من حيث الشكل، لأنه لا يكثرث بالوسائل ولا بالنتائج. أما المأساوي السياسي فهو يكمن في الانحياز إلى الخيار الاستبعادي.

إذا كان قيبر يفضل أخلاق المسؤولية، بما أن أخلاق اليقين تبدو لأمسؤولية بتغيبها عواقب العمل، فهو يرى مؤسفاً تسلط

عقلانية أدواتية بحتة مبنية على الاستشراافية (هدفية وحسابوية) التي يتطلبها هذا النوع من العقلانية، والتي تدفع السياسة إلى استبعاد تدريجي للرجوع إلى القيم، لصالح مفهوم تكنوقراطي للسلطة. كما أن فيبر حاول أن يبتعد عن المأسوي في الخيار الحصري الإقصائي المبني على أخلاق وحيدة، متطعاً إلى تكامل الموقفين، الأدوات والأخلاقي، اللذين يشكّلان معاً، في تناقضهما، ما يسميه «الإنسان الموثوق»، أي الذي في إمكانه أن يدعي، وهو في خضم اضطراباته الداخلية، بلوغ الموهبة السياسية أو الميل السياسي.

أخيراً، إن استحالة السيطرة على النتائج الإرادية وغير الإرادية للعمل، وهو ما يسميه فيبر «تناقض النتائج»، هي المصدر الثالث للمأساوي السياسي؛ ذلك أن نتائج العمل تكشف عن مفارقة التعارض بين النية والنتيجة. بين نوعين من النتائج، المتوقع منها وغير المتوقع، غالباً ما تكون النتائج الكارثية مقرونة بأكثر النوايا والمقاصد صدقاً ونبلاً، ويتجلى هذا الجانب من العمل المستند إلى قصد اليقين، وهو الأكثر إثارة للبلبل، في دقته، ذلك أن الأمر يتعلق بإحدى وقائع التاريخ والتجربة الإنسانية، إذ من النادر أن تتطابق النتيجة السياسية مع أحلام المعنيين ومقصداهم الأصلي. إن تأثير أفعال البعض على البعض الآخر، وهو ما لا يمكن التحكم به، واستحالة توقع الوقت الذي يتم فيه إنجاز العمل ولا كيفية إنجازه، يقضيان إلى «أن النتيجة النهائية للعمل السياسي نادراً ما تتطابق مع المقصد الأصلي لصاحب العمل... وبصورة عامة لا تتطابق أبداً، وغالباً ما تكون العلاقة بين النتيجة النهائية والمقصد الأصلي، ببساطة، علاقة مفارقة»<sup>(141)</sup>. إن أخلاق اليقين تفضي، على وجه الخصوص، إلى هذا الخطر في

حصول نتائج مفارقة، ويكون التعارض أكثر مأساوية كلما توجب على أي فعل أخلاقي، هادف إلى بلوغ نهاية سعيدة، أن يستعمل وسائل خطيرة وغير شريفة، وأن يجازف بالنتائج التعيية. مثلما هو مستحيل تبرير الوسائل بالغاية، فإن أخلاق اليقين محكوم عليها بالإخفاق أمام لاعقلانية أخلاقية في عالم يمنعها من العمل مكرهة على استخدام وسائل سرعان ما ترتد ضدها. أما أخلاق المسؤولية فهي، من جانبها، لا تكفي بذاتها لأنها، بهاجس ملاءمة الوسائل مع الهدف المرتجى، تترك أهدافها بلا تحديد. كذلك يمكن الاعتقاد أنه إذا كان لا وجود للمعنى إلا في بنى العمل، فإن فكر التاريخ لا يمكن أن يكون سوى مثل صارخ على مفارقة النتائج<sup>(142)</sup>.

ينبغي، في الخلاصة، أن نشير إلى فرادة الموقع الذي يبدو أن قيبر خصصه للسياسي، بعد رفع التفسيرات الشديدة الخطأ بنوعيتها، التي ظل يشكو منها علم الاجتماع السياسي لدى قيبر. النوع الأول على شاكلة السكوت عن مقولات كالثورة والديموقراطية، في حين كان من الحري بماكس قيبر ألا يغفل معالجة أي موضوع سياسي، ولهذا أعاد فرانسوا شازيل (François Chazel) رسم الصورة المتفق عليها التي تفتقر فيها نظريته في علم اجتماع السياسة إلى حلقة أساسية هي نظرية الثورات<sup>(143)</sup>. كذلك اتهم ماكس قيبر بعدم تعميق بحوثه عن الديمقراطية بحجة كونها تثير الاستخفاف بمن هم دون الوسط من الناس<sup>(144)</sup>. والحقيقة أن الديمقراطية، الأقل تناولا لأسباب تاريخية والأكثر انكشافاً لدوافع سياسية، قد حظيت بعنايته واهتمامه، إلى الحد الذي صارت تمثل معه التجسيد السياسي للمتعددية، العزيزة على قلب قيبر: «الديموقراطية بلا مغزى التي



تتيح كل المغازي»<sup>(145)</sup>. إن موقفه من الديمقراطية يفضي إلى تصنيفه في خانة مفكري الأنظمة التسلطية ويقدمه في صورة وريث التصور عن الدولة القادرة والمنظر للدولة القوية، أو في صورة الملهم لكارل شميت والمفكر العدمي، في حين كان يطور، بعيداً عن أية عقيدة، علم اجتماع التفاضل في دولة الحق.

إن شغف شيبير الصامت بالسياسة لم يمنعه إذن من تطوير علم اجتماع السياسة، بل تأسيسه، وهو كمفكر النظام السياسي وولادة الدولة الحديثة، حل أيضاً امتهان العمل السياسي ووفر عدّة مفهومية غنية (الأراضي، أنماط العقلانية، الكاريزما، المسؤولية، المعرفة) للبحث في الشأن السياسي اليوم<sup>(146)</sup>.

علينا أن نختم بفردتين متناقضتين تميّزان وضع السياسي لدى شيبير: فمن جهة، السياسي هو موضوع معالجة سوسيولوجية، مثل مواضيع أخرى (انظر غياب أولية الحقل السياسي في كتابه: «احترام الحياد الخلقي» *Considération Intermédiaire*): احترام الحيادية الخلقية (تمنع عليه منهجيته أن يجزم التمييز بين «كاريزما سيئة» وبين «كاريزما جيّدة»)، بناء النماذج - المثل (الإقطاعية أو أنماط الشرعية)، فردانية منهجية (حذر من المفاهيم الجماعية كمفهوم الدولة)، وأخيراً علم الاجتماع التاريخي السياسي (رفض المفاهيم والمصطلحات اللاتاريخية). من جهة ثانية، وبالعكس، يحتل السياسي مكانة خاصة في نتاجه: يمكن أن يظهر في نتاجه تبخيس للسياسي، وهو أمر ناجم عن تأثيرات البيروقراطية على الحرية الفردية<sup>(147)</sup>، لكن الأخرى ينبغي أن يُلاحظ تثمينه وتقديره للسياسي، وهو تقدير يعزو إلى النظام السياسي التفاضلي قيمة شبه أنطولوجية، بما أن شيبير يشدد على استقلالية النظام السياسي وخصوصيته المعزّزتين بامتهان العمل

السياسي والتخصص فيه. بسبب الطابع المعطى للسياسي، ولأن السياسي هو كائن حاضر، مؤسسة موجودة قبلنا، وليس جمعية نصنعها نحن، فلا يمكن لنا أن نفلت منها؛ ويصبح الفرد، وهو غارق في هذا النظام السياسي، ملزماً بخيارات العمل المخرجة. الحقيقة أن الخيار السياسي، للمفارقة، هو ما ليس فئير بعيداً عن التفكير فيه ضمن حدود الخيار المأسوي الذي يتيح الخروج من إحراجات العمل. بهذا المعنى، إنها النزعة التقريرية العملية والنظرية عند فئير التي تحول دون اعتباره نسبويّاً أو تشكيكياً وبصورة أقلّ عدمياً؛ التقريرية التي يفترض احتمال سيطرتها الوحيد توافر المعرفة.



## خلاصة

### مؤسس التقاليد السوسيولوجية

إن تقديم ماكس فيبر بمثل هذه العجالة لا يمكن أن يشكل مادة معرفية كافية عنه ولا عملاً مكتملاً، خصوصاً أن فيبر يعصى على التوليف أو هو يتملص منه، وأن إعادة كتابته محفوفة بالصعوبة. إن نتاجه، في نظر العالم الذي شمله علمه، يبدو بلا نقطة مركزية وبلا نهاية، ما يعزز بالتالي طابعه غير المكتمل، لهذا السبب لا يزال يُنهل حتى اليوم من مساهماته ويُهمَل استعراضه. هذه الدراسة تكون قد أصابت هدفها إن هي استطاعت أن تبين تعقد العمليات التي حللها، وأن تدل في نفس الوقت على أن التفكير في الواقع المعاصر، حيث بات العثور على معنى موحد للحياة أمراً متعذراً، يغدو ممكناً لمن يرضى بخوض غمار قراءة ماكس فيبر؛ فالقراءة تكشف إذ ذاك عن نتاج غني إلى الحد الذي يرغب القارئ على اختيار وجهة للبحث داخل الاستبصارات التأسيسية التي يوفرها لنا. ينبغي التدليل على هذا الطابع الغني لنتاجه بهدف الاستفادة منه، لأن على الكتاب التعليمي أن يشجع على القيام بقراءات جديدة. وبهذا المعنى تستوقفنا ملاحظات ثلاث:

الأولى، تتعلق بأسلوب فيبر المحير وكتابته التي تظهر دينامية عميقة ومفتوحة على الاستدارة والتكرار. هذا التكرار

يجذب التساؤلات الملحة ويؤثر عليها. إن أسئلة فيبر المطاردة بلا كلل ولا ملل يتم سبرها في تراث مدروس بعناية. أسلوبه يصدم ويؤكد، وغزارة بحثه مفحمة للوهلة الأولى. مع ذلك، يكتشف القارئ عبر قراءة متأنية دهليزية تواضعاً. إن فيبر جازف بوجود الصرح بالذات الذي شيده<sup>(148)</sup>. هل هو الوسواس الفكري؟ أم علم اجتماع تاريخي تفهمي في مواجهة حتمية اقتصادية وميكانيكية؟ أم حكمة هي صدى الشك الجذري، «أصل المعرفة» في رأي فيبر<sup>(149)</sup>؟ بدا علم الاجتماع على يديه كأنه «فن الشيوخوخة»<sup>(150)</sup> بما أنه يتطلب مهارة في استخدام المواد التاريخية وإلقاء نظرة خاطفة، وهو ما يصعب على المبتدئ فعله. إن تطبيق علم الاجتماع، كما فهمه فيبر، يتطلب تجربة ونضجاً ثقافيين: من الأكيد أنه ليس بنسخ نموذج علوم الطبيعة يمكن في رأيه بلوغ هذا المستوى من النضج. ولا يعني رفض العلوم الاجتماعية السبيل الذي سلكته علوم الطبيعة أبداً التنكر للطموحات العلمية التي تنطوي عليها هذه المناهج: إن إيستيمولوجيته يمكن بالضبط أن تفهم كمحاولة لإعادة تحديد المناهج بما يلائم مسارها ومادتها.

الملاحظة الثانية تتناول قدرة الفكر على الإحاطة بأعلى درجات تعقد الواقع: إن قدرة فرضيات فيبر على النفاذ والاختراق أمر لافت، وهي تكمن أولاً في تعددية منهجية مستخدمة بإحكام، وقد ظل ماكس فيبر بمثابة مفكر العلوم الاجتماعية، شاملاً بعلمه التاريخ والاقتصاد والعلوم السياسية ومناهج التعليم والتأهيل. هذه التعددية التي تقوم عليها قدرة فكره الإنتاجية تفسر الخصوبة الاستكشافية لاستخدام أنماط متعددة من فهم الواقع، إذ يتيح استخدام التعددية السببية، مدعومة بثقافة منهجية متعددة،

لاكتشاف تعددية الأبعاد (الاجتماعية والدينية والاقتصادية والقانونية والسياسية) في أية ظاهرة تاريخية. كما أن تطبيق هذه التعددية المنهجية يكاد يبلغ مستوى الإسهام النظري، من خلال بحث ضمني عن صيغة تكافؤية بين الأسباب، أخيراً حرص فيبر على تنضيد ثنائيات القوى المتناقضة أو المتعارضة واستبعد الترسيمات التطورية المتعلقة باستبدال صيغة بأخرى، لأن العقلانية واللاعقلانية تجتمعان داخل الصيغ العقلانية أكثر مما تتباعدان أو تُقصي الواحدة منهما الأخرى: ظل فيبر شديد الاهتمام بهذا التنضيد للصيغ العقلانية والصيغ اللاعقلانية. كذلك فإن أخلاق اليقين وأخلاق المسؤولية يتناغمان في الاستعداد الداخلي لدى «الإنسان الأصيل»، وكذلك أيضاً، فإن فيبر، خلافاً لتوني ودوركهيم (Tönnies et Durkheim)، لا يضع الطائفة والمجتمع موضع التعارض والمواجهة، بل أنه يشير إلى وجود أشكال مشتركة من الرباط الاجتماعي بينهما، بعبارة أخرى، هو يعتقد بتعايش الطائفة، بما هي متحد اجتماعي، مع المجتمع، في حين كان معاصروه يعتقدون بأن الطائفة (المتحد الاجتماعي) هي مرحلة انتقالية نحو المجتمع؛ إنه يعني بذلك أن الشريحة الاجتماعية ذاتها يمكن أن تستظل، من غير حتمية، نمطين من الإيتوس (أخلاق وعادات وتقاليد). وهو يميز الديني بكونه إدخالاً لغير العادي وغير المألوف في الحياة العادية. كذلك فإن النسكية الدنيوية ليست مجرد مرحلة لاحقة تعقب النسكية اللازمنية (نسكية لادنيوية): القراءة التزامنية للظواهر تعدل من صورتها التعاقبية. لذلك لا يعني اتحاد الأشكال الاجتماعية المختلفة هذا المصالحة فيما بينها. وهكذا يحاول فيبر، وهو أقرب ما يكون من المفجع في الحياة، أن يمارس سيطرة فكرية على التنوع اللانهائي للواقع. إنه مفكر تعقد الواقع وهيكلته وليس مفكر الثنائيات المفرقة الغريبة جداً عن الحياة.



الملاحظة الثالثة، ينبغي أن نشير إلى أهمية نتاجه المكتوب الذي يتجلى غناه في كمية الاقتباسات، والكتابات النقدية التي شكل محورها ومادتها. فقد بدأ نتاجه مصدراً ينهل منه علماء الاجتماع في صورة دائمة؛ كما أن من المفيد الكلام على التقاليد السوسيولوجية، بالنظر للأبحاث الكثيرة التي استندت إلى مفاهيمه ومصطلحاته: علم اجتماع التمثيل السياسي، الأسئلة المتعلقة بالشرعية، البحوث السوسيولوجية الاقتصادية، فضلاً عن الكتابات التي استدرجتها فرضيته عن الأخلاق البروتستانتية<sup>(151)</sup>. كذلك فإن بنات أفكاره عن النسك يمكن العثور عليها في أفكار فرويد الواردة في كتابه: «قلق في الحضارة»، «Malaise dans la Civilisation» 1929، وكتابات نوربرت إلياس (Norbert Elias) عن الرقابة الذاتية والسيطرة على العواطف والانفعالات، وسير الحضارة 1969، وفي آخر كتابات فوكو (Foucault) عن فنون الذات التي تستند إلى فكرة (Lebensführung)<sup>(152)</sup>، وعلى مجمل تقنيات جمالية الوجود التي غدت بمثابة أخلاق. وأخيراً استلهام البنيوية الوظيفية، إذن الهولية (holisme) عند تالكوت بارسونز (Talcott Parsons)، والتنظير للفردانية المنهجية عند ريمون بودون (Raymond Boudon)، القراءة النقدية التي وضعها نوربرت إلياس عن فيبر والتي أخذت عليه افتقاره إلى تاريخية التجربة الفردانية، بلورة مفهوم العادات والتقاليد (habitus) وإدراج البعد الثقافي لأنماط الحياة في تصور الفضاء الاجتماعي عند بيير بورديو (Pierre Bourdieu)، استعمال مفهوم السلطة لفهم مؤسسة الصراع الطبقي عند رالف داهرنندورف (Ralph Dahrendorf)، مواجهة المسألة المتعلقة بمخاطر العقل، وهو ما استعادته مدرسة فرانكفورت «Frankfurt» بلغته «الديالكتيكية»، العمل على بلورة مفهوم العقلانية الموسعة في كتاب «نظرية الفعل التواصلي

(Jürgen Habermas، إعادة النظر في الفكرة المتعلقة بعقلانية العمل الخاص بالفرد لدى نيكلاس لوهمان (Niklas Luhmann)، كل ذلك يشكل ملامح من إرث قيبر أو نقداً وتعميقاً لمشروعه، ويدل على خصوصية الإشكاليات التي تتيح أعماله بناءها، وخصوصية الشروح التي تتأسس عليها.

كذلك يمكن أن نستخلص أنه إذا أضفيت قيمة تفاضلية على مؤلفات العلوم الإنسانية، أو أُطلق حكم على قيمة عمل في العلوم الاجتماعية، أو أُجيز قياس عمل علمي بمقياس الأثر النموذجي الراسخ في الذاكرة الحية لعلماء قادرين على معاودة استخدامها، فإن نتاج قيبر يشكل، في هذه الحالة، مساهمة كبرى في علم الاجتماع.

## الهوامش

- (1) رسم الإطار التاريخي مكون أساسي في البحث السوسيولوجي : Jean- Claude Passeron, *Le Raisonnement Sociologique. L'espace Non Poppérien du Raisonnement Naturel*. Nathan, 1991.
- (2) Norbert Elias. *La Civilisation des Mœurs* [1969], Calmann Lévy, 1973.
- (3) كتاب لـماكس فيبر ترجمه إلى العربية د. محمد علي مقلد وصدر عن مركز الإنماء القومي - بيروت.
- (4) Wilhelm Hennis, *La Problématique de Max Weber*, PUF, 1996, P.181.
- (5) Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'Histoire*, PUF, 1990, P. 26-51.
- (6) Eugen Fleischmann. «De Weber à Nietzsche», AES, V, 1964, PP. 190-238; Wilhelm Hennis, 1996. PP. 181-206; Anne Staszak, *Usages de Nietzsche dans les sciences sociales*, doctorat, Sorbonne, 1994; Pierre Bouretz, *Les Promesses du Monde. Philosophie de Max Weber*, Gallimard, 1996 et Philippe Raynaud, *Max Weber et les Dilemmes de la Raison*, PUF, 1996, p. 207 - 214.
- (7) Voir «Les Voies du Salut-Délivrance et Leur Influence sur la Conduite de Vie», in SDR, P. 177-240.
- (8) Enquête sur la Situation des Ouvriers Agricoles à l'Est de

- l'Elbe. Conclusions Prospectives», Trad. de Denis Vidal-Naquet, in Actes de la Recherche en Sciences Sociales, no 65, novembre 1986.
- Formule de Eugen Fleischmann, art. cité. P. 219. (9)
- Marianne Weber, Max Weber. Ein Lebensbild [1926], (10)  
München, Piper, 1989.
- Voir Friedrich H. Tenbruck, «Das Werk Max Webers: (11)  
Methodologie und Sozialwissenschaften» Kölner Zeitschrift  
für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 38, 1986, P.13-31;  
Wolfgang Schluchter, «Max Webers Beitrag zum «Grundriß  
der Sozialökonomik»: Editionsprobleme und  
Éditionsstrategien». Kölner Zeitschrift für Soziologie und  
Sozialpsychologie, Jg. 50, Heft 2, 1998, P. 327-343.
- Monique Hirschhorn, Max Weber et la Sociologie (12)  
Française, l'Harmattan, 1988.
- الترجمة بقلم إيزابيل كالينوفسكي (فلاساريون 2000) لم تكن أفضل من (13)  
ترجمة جاك شافي المعاد طبعها عام 1985. انظر جان بيير غروسين  
«بصدد ترجمة جديدة لكتاب، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»  
(RFS, 43-4, 2002, pp. 653-671) الأفضل منها ترجمة جان بيير  
غروسين التي نشرها دار غاليمار عام 2003 وأعدت نشرها عام 2004،  
مرفقة بترجمة النصوص التي وضعها فيبر للطوائف البروتستانتية الأميركية،  
وكذلك بنصوص «النقد المضاد» التي تساعد على فهم نتاجه، حول هذه  
الطبعة التي ترجمها وقدم لها جان بيير غروسين، انظر لوران فلوري،  
«وصايا غير مكشوفة، ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح  
الرأسمالية، ترجمة نهائية». CIS, vol. CXVII, juill. déc. 2004, pp. 327-333.
- François-André Isambert, «Weber Désenchanté», AS vol. (14)

43, 1993, P. 357-397; ainsi que Jean-Pierre Grossein, «Glossaire Raisonné», in SDR, PP. 119-125. Il est regrettable que les Éditions Gallimard n'ait pas fait figurer l'ensemble du précieux glossaire établi par ses soins.

Jere Cohen, Lawrence Hazelrigg et Whitney Pope, «De- (15)  
Parsonizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of  
Weber's Sociology», *American Sociological Review*, 40, 2,  
avril 1975, P. 229-249; Talcott Parsons, «On "De-  
Parsonizing Weber": Comment on Cohen et al.», *American  
Sociological Review*, 40, 3, 1975, P. 666-674.

Sur la Réception de Max Weber en France, en Allemagne (16)  
ou aux États-Unis: Pierre Lascoumes (dir.), *Actualité de  
Max Weber pour la sociologie du droit*, LGDJ, 1995.

Anthony Giddens, «Max Weber und Émile Durkheim: (17)  
Divergierende Zeitgenossen», in Wolfgang-J. Mommsen et  
W. Schwentker (eds), *Max Weber und seine Zeitgenossen*,  
Göttingen-Zürich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, p. 273 -  
289.

«Weber et Marx», numéro spécial de *Actuel Marx*, no 11, (18)  
1992; Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, Londres,  
Allen & Unwin, 1982; John Lewis, «Max Weber and Karl  
Marx», *Marxism Today*, novembre 1974, P. 328-339; Carl  
Mayer, *Max Weber's «Interpretation of Karl Marx»*, *Social  
Research*, vol. 42, 1975, P. 701-719; G.-H. Mueller, «Weber  
and Mommsen: Non-Marxist Materialism», *British Journal  
of Sociology*, vol. 37, 1986, P. 1-20.

Catherine Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'État de* (19)

- Hegel à Max Weber, Éditions de Minuit, 1992.
- Jean-Claude Passeron, Le Raisonnement Sociologique, (20)  
L'espace Non Poppérien du Raisonnement Naturel,  
Nathan, 1991.
- ضُمت هذه المحاضرة إلى أخرى عن المهنة السياسية كان قد ألقاها في (21)  
كانون الثاني 1919 في كتاب «العالم والسياسي»  
Le Savant et le Politique, UGE, «10-18», 1987.
- Wilhelm Hennis, «Une Science de l'Homme: Max Weber et (22)  
les Économistes Allemands de l'École Historique», in La  
Problématique de Max Weber, PUF, 1996, P. 131-207.
- Catherine Colliot-Thélène, Le Désenchantement de l'État, (23)  
De Hegel à Max Weber, Éditions de Minuit, 1992, P. 74-  
124 (P.81).
- Introduction aux Sciences de l'Esprit, Essai de l'ondation (24)  
de l'Étude de la Société et de l'Histoire, 1883.
- François Héran, «Rite et Méconnaissance. Notes sur la (25)  
Théorie Religieuse de l'Action chez Pareto et Weber»,  
ASSR, no 85, janvier-mars 1994, P. 137-152.
- Raymond Aron, La Sociologie Allemande Contemporaine (26)  
[Alean, 1935], PUF, «Quadrige», 1981, P. 102.
- Voir Raymond Boudon, «Individualisme et Holisme dans (27)  
les Sciences Sociales», in Jean Leca et Pierre Birnbaum  
(dir.), Sur l'Individualisme, Presses de la Fondation  
nationale des sciences politiques, «Références», 1991, P. 45-  
59. Ainsi que Louis Dumnot, Essais sur l'Individualisme.  
Une Perspective Anthropologique sur l'Idéologie Moderne,  
Le Seuil, «Points», 1983.



- «Agir Selon des Règles dans la Sociologie de Max Weber», (28)  
in Évelyne Serverin et Arnaud Berthoud (dir), La  
Production des Normes entre État et Société Civile, Les  
Figures de l'Institution et de la Norme entre États et  
Sociétés Civiles, L'Harmattan, 2000, P. 209-230.
- Raymond Boudon, «Théorie du Choix Rationnel ou (29)  
Individualisme Méthodologique?», Sociologie et Société, à  
Paraître.
- ES, P. 4, (30)
- Sur la préférence de la notion de «Compréhension (31)  
Sociologique» à celle de «Sociologie Compréhensive», voir  
François André Isambert, «Weber Désenchanté», AS, vol.  
43, 193, P. 1993, P. 357-397, ainsi que Dominique  
Schnapper, La Compréhension Sociologique. Démarche de  
l'Analyse Typologique, PUF, «Le Lien Social», 1999.
- (32) قبله كان المؤرخ دوبرن قد استخدمها أول مرة عام 1850 في كتابه «مقدمة  
إلى علوم الإنسان Introduction aux Sciences de l'Homme (1883)»، حيث ميز تمييزاً جديراً بين مناهج «العلوم الطبيعية ومناهج  
العلوم العقلية»، واقترح، بعيداً عن أي نزوع وضعي، مساراً خاصاً هو  
المنهج التفهيمي».
- ES, P. 4, (33)
- Pierre-Jean Simon, Histoire de la Sociologie, PUF, (34)  
«Fondamental», 1991, P. 383.
- ETS, P. 180 sq, (35)
- Raymond Aron, La Philosophie Critique de l'Histoire, Essai (36)  
sur une Théorie Allemande de l'Histoire, 1950, P. 222.
- Raymond Aron, «Max Weber», in Les Étapes de la Pensée (37)

- Sociologique. Gallimard, «Tel», 1967, P. 521-522.
- ETS. P. 309 - 310. (38)
- أُطرح التساؤل: ماذا كان سيحصل لو أن بسمارك لم يتخذ قراراً بشن الحرب؟ (ETS. p. 291). (39)
- Réponse Finale aux Critiques», 1910, in SDR. 1996. P. 133- 163. (40)
- انظر التجربة الهامة التي خاضها فيبر في تأويل رسائل غوته إلى مدام دي ستين ETS. P. 254-259. (41)
- Jean-Rodrigue Paré, «Les Écrits de Jeunesse de Max Weber: l'Histoire Agraire, le Nationalisme et les Paysans», Canadian Journal of Political Science, vol. 28, no 3, septembre 1995, P. 437 - 454. (42)
- Wilhelm Hennis, «La Question Centrale de Max Weber», Economy and Society, vol. 12, 1983, P. 135-180, et La Problématique de Max Weber, PUF, 1996. (43)
- Friedrich H. Tenbruck, «Das Werk Max Webers», Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 27, 1975, P.663-702; en version réduite, traduite sous le titre: «The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber», British Journal of Sociology, vol. 31, 1980, P. 316-351. (44)
- François Chazel, «Comment Faut-il Interpréter l'Oeuvre de Max Weber? Aperçus critiques sur quelques thèses de Wilhelm Hennis», in Aux fondements de la sociologie, PUF, 2000, P. 17-47. (45)
- Shmuel N. Eisenstadt, Approche Comparative de la Civilisation Européenne, Étude de la relation entre culture et structure sociale [1987], trad. de l'anglais par Gilles (46)

- Robel, PUF, 1994. P. 59.
- Friedrich-H. Tenbruck, «Wie gut kennen wir Max Weber?», (47)  
*Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 131, 1975, P.  
 670. Et Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*  
 [1927], München, Piper, 1989, P. 349.
- Sociologie de la Musique. Les Fondements Rationnels et* (48)  
*Sociaux de la Musique*, trad. et prés. par Jean Molino et  
 Emmanuel Pedler, Métailié, 1998.
- La Ville*, trad. Julien Freund. Aubier-Montaigne, 1982. (49)
- Danilo Martucelli, *Sociologies de la Modernité*, Gallimard, (50)  
 «Folio-Essais», 1999, P. 210.
- Jean-Michel Palmier, «Thomas Mann et l'Irrationnel», in (51)  
 Jean Finck, *Thomas Mann et la psychanalyse*, Les Belles  
 Lettres, 1982, P. 5-33.
- Jean-Maire Vincent, «Rationalité et Conduite de la Vie», (52)  
*Science (s) Politique (s)*, Éditions Kimé, no 2-3, mai 1993,  
 P. 51-64. Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality. An*  
*Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*.  
 New York et London, Routledge, «Controversies in  
 Sociology», 16, 1984; Scott Lash et Sam Whinster (eds).  
*Max Weber Rationality and Modernity*, London. Allen &  
 Unwin, 1987, et Alan Sica, *Weber, Irrationality and Social*  
*Order*, Berkeley. University of California Press 1988.
- Hinnerk Bruhns, «Max Weber, l'Économie et l'Histoire», (53)  
*Annales Histoire, Sciences Sociales*, no 6, novembre-  
 décembre 1996, P. 1259-1287.
- Cette leçon inaugurale est accessible dans deux traductions (54)

- dans La Revue du MAUSS, no 3, 1989, P. 35-59 et dans Les Cahiers de Fontenay, no 58-59, juin 1990, P. 123-153.
- Ses notes de cours sur l'histoire économique ont été éditées à titre posthume sous le titre: Histoire économique. Esquisse d'une Histoire Universelle de l'Économie et de la Société. L'histoire de l'Économie, Gallimard, 1991.
- Richard Swedberg, Max Weber and the Idea of Economic Sociology, Princeton University Press, 1998. (56)
- Catherine Colliot-Thélène, Le Désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber. Éditions de Minuit, 1992, P. 74-124. (57)
- SDR, 1996, P. 503. (58)
- Anthony T. Kronman, «The Forms of Contractual Association, in Max Weber, Stanford University Press, 1983, P. 96-117. (59)
- Richard Swedberg, Max Weber and the Idea of Economic Sociology, Princeton. Princeton University Press, 1998, P. 82-107. (60)
- EP, 1964, p. 67. (61)
- EP, 1964, P. 63. (62)
- مصطلح «الفهم العميق» وضعه غوته وهو يعني نمطاً خاصاً من العلاقة الجدلية التي تقوم بين تشكيلين اجتماعيين أو ثقافيتين Michael Löwy, Rédemption et Utopie, PUF, 1988, P. 17. (63)
- Voir ses deux études rédigées en 1894 et 1896 réunies sous le titre La Bourse, Transition, 1999. (64)
- André Béjin et Michael Pollak, «La Rationalisation de la Sexualité», CIS, vol. LXII, 1977. p. 105 - 125. (65)

- (66) Avant-propos, in EP, 1964, p. 14; retraduit par Jean-Pierre grossein, in SDR, p. 493.
- (67) Pour Hennis, Weber jetait sur le monde le même regard que Marx (La Problématique de Max Weber, P. 53). Voir également Catherine Colliot-Thélène, «Max Weber et le Marxisme», in Max Weber et l'Histoire, PUF, 1990, P. 26-51 (P.30).
- (68) تحيل الكلمة الألمانية Beruf إلى معنى المهنة ومعنى النداء الباطني الرباني على حد سواء.
- (69) EP, 1964, P. 24.
- (70) EP, 1964, P. 234-235.
- (71) Voir la «Présentation» de Jean-Pierre Grossein à Confucianisme et Taoïsme, Gallimard, 2000, p. I-XXI.
- (72) الاقتصادي الألماني ورنر سومبار. شريك فيبر في تأسيس مجلة، يرى أنه لم يكن لتطهريه إلا تأثير بسيط على نمو الرأسمالية، على خلاف الديانتين الأخريين: الكاثوليكية، وخصوصاً اليهودية. نشر سومبار كتابه عن الرأسمالية الحديثة عام 1902، ثم أعاد طبعته مزيّداً ومنقحاً عام 1916؛ كما نشر كتابين آخرين: البرجوازي، وهو مساهمة في التاريخ الأخلاقي والفكري للإنسان الاقتصادي الحديث؛ وكذلك كتاب، البذخ والرأسمالية، عام 1913.
- (73) إرنست ترولتشه، البروتستانتية والحداثة (1913)، وهو يرى في فرضيات فيبر أمراً نسبياً، لأنه يميز بين مرحلتين من تطور البروتستانتية كما يميز بين اللوثرية والكالفينية على ضوء نتائجهما الاجتماعية والثقافية والسياسية.
- (74) Philippe Besnard, Protestantisme et Capitalisme, La Controverse Postweberienne, Armand Colin, 1970.
- (75) L'Éthique Protestante de Max Weber, PUF, 1994.
- (76) Voir Hebert Lüthy, La banque protestante en France de

- l'édit de Nantes à la Révolution, SEVPEN, 1961.
- Sayous, «Calvinisme et Capitalisme: l'Expérience (77) Genevoise», Annales d'histoire économique et sociale, no 7, 1935.
- Hugh Redwald Trevor-Roper, Religion, Réforme et (78) Évolution Sociale, 1967 ainsi que, du même auteur, De la Réforme aux Lumières, trad. de l'angl. par Laurence Ratier, Gallimard, «Bibliothèque des Histoires», 1972.
- Fernand Braudel, Civilisation Matérielle, Économie et (79) Capitalisme, t. II, Armand Colin, 1980.
- Raymond Boudon, «L'Éthique Protestant de Max Weber: le (80) Bilan de la Discussion», in Etudes sur les Sociologues Classiques, PUF, «Quadrige», 1998, P. 55-92 (P. 90).
- Jean Baechler, Le Capitalisme, t. 2, Gallimard, «Folio- (81) Histoire», 1995, P. 85.
- Marianne Weber, Max Weber, Ein Lebensbild [1926], rééd., (82) P. 370.
- (83) مجموعة تأسست عام 1872 على أيدي جامعيين، رطائيت باتباع سياسة اقتصادية ملائمة للمصالح الوطنية، وسياسة اجتماعية تهدف إلى تحسين أوضاع العمال وكرمت نشاطها للبحث النظري.
- (84) «على كل تحليل ميداني (تجريبي) محض أن يدرس المستندات والمصادر المتعلقة بتطور الديانة الإسرائيلية، اليهودية، والمسيحية بالحيادية ذاتها التي تتطلبها دراسة أية ديانة أخرى». (اليهودية القديمة، ص 10).
- (85) لم يتوافر منها بالفرنسية، ولفترة طويلة، إلا القسم الثالث. اليهودية القديمة؛ المقتطفات التي صدرت عن دار غاليمار وضعت تحت تصرفنا، من خلال ترجمة لأحد المختصين بماكس فيبر، جان بيير غروسييه، بعض النصوص الأصلية من المجلد الأول. ترجمة القسم الأول من كتاب



- الكونفوشية والطاوية موجودة هي الأخرى، ترجمة كاترين كوليو تيلين وجان بيير غروسين، تقديم جان بيير غروسين (دار غاليمار، 2000).
- (86) Jean-Paul Willaime, *Sociologie des Religions*, PUF, «Que sais-je?», P. 26.
- (87) Raymond Boudon, «La Rationalité du Religieux selon Max Weber», *L'Année Sociologique*, 2001.
- (88) يقع هذا البحث بين دراستين عن الديانات في الصين والديانات في الهند، ترجمها فيليب فريتش تحت عنوان: معترضة نظرية: الرفض الديني للدين، اتجاهاته ودرجاته. ASSR, 61, no 1, janvier-mars 1986, P. 7-34. وقد رأى بيير غروسين ضعفاً في الترجمة فقدم أخرى بعنوان: اعتبار وسطي: نظرية الدرجات والاتجاهات في الرفض الديني للعالم «Considération Intermédiaire: Théorie des Degrés et des Orientations du Refus Religieux du Monde», SDR, 1996, P. 410-460.
- (89) Julien Freund, «Le Polythéisme chez Max Weber», ASSR, janvier-mars 1986, P. 51-63.
- (90) Jean-Marie Vincent, «Rationalité et Conduite de la Vie» *Science (s) Politique (s)*, Kimé, no 2-3, mai 1993, P. 51-64 (P. 85-59). يذكر أن فيبر استنتج أن ديناميكا السياسة اقتضت ألا تتأثر السياسة بالأخلاق، لا سيما الأخلاق الدينية: إن على أية سياسة أن تظهر «بعيدة عن الأخوة لتكون أكثر موضوعية وقابلة للحساب العندي» (RS I, P. 548).
- (91) Catherine Colliot-Thélène, «Des Usages de Max Weber», *La Pensée*, no 314, avril-juin 1998, P. 5-14.
- (92) ETS, P. 130.
- (93) اعتقد فيبر، 1904 - 1905، أن من الممكن - وإن لم يكن بالضرورة، حدوث صحوة دينية أو ظهور أنبياء ونبوءات جديدة، ثم أنكر هذه

الإمكانية في كتابه «العالم والسياسي».

- ES. P. 429. (94)
- EP. 1964, P. 56. (95)
- L'Éthique Économique des Religions Mondiales, in SDR, (96)  
1996, P. 504.
- Ibid., in SDR, 1996, P. 332. (97)
- FS, 1971, P. 430. (98)
- Jean-Pierre Grossein, Présentation de Confucianisme et (99)  
Taoïsme, Gallimard, 2000. P. XVI.
- (100) الفقرتان 7 و10 من الفصل الخامس من كتاب «الاقتصاد والمجتمع»  
تتوازنان: الفقرة الأولى («الأنساق، الطبقات، الدين») تحلل الروابط  
الخصوصية لمختلف الأنساق أو الطبقات مع هذا أو ذاك من أنماط  
الإيمان؛ أما الثانية («طرق الخلاص وتأثيرها على السلوك الحياتي»)  
فتعرض المنطق الداخلي لمختلف طرق الخلاص وآثارها الإيجابية أو  
السلبية على عقيدة السلوك الحياتي.
- L'État et la Hiérarchie», in SDR, 1996, P. 252. (101)
- François Héran, «Le Rite et la Croyance», RFS, XXVII. 2, (102)  
1986, P. 231-263.
- Ernst Troeltsch, Protestantisme et Modernité [1913], trad. (103)  
par Marc B. de Launay, Gallimard, 1993. Jean Séguy,  
Christianisme et Société. Introduction à la Sociologie de  
Ernst Troeltsch, Cerf, 1980. Ainsi que Benjamin Nelson,  
«Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Jellinek as  
Comparative Historical Sociologists», Sociological Analysis,  
vol. 36, 1975, P. 229-240.
- «Considération Intermédiaire», ASSR, 1986, P. 11. (104)
- Ferdinand Tönnies, Communauté et Société, Catégories (105)

- Fondamentales de la Sociologie Pure [1887], Retz, 1977.
- François-André Isambert, «Weber Désenchanté», L'Année (106) Sociologique, vol. 43, 1993, P. 357-397.
- «Glossaire Raisonné» de Jean-Pierre Grossein, in SDR, P. (107) 121-122.
- Jean-Paul Willaime, Sociologie des Religions, PUF, «Que (108) sais-je?», P. 29.
- Voir les analyses minutieuses de François Héran: «Le Rite (109) et la Croyance», RFS, XXVII, 2, 1986, P. 231-263; «L'Institution Démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et Au-delà», RFS, XXVII, 1, 1987, P. 67-97; «De La Cité Antique à la Sociologie des Institutions», Revue de synthèse, Albin Michel, juillet-décembre 1989, P. 363-390; «Rite et Méconnaissance. Notes sur la théorie Religieuse de l'action chez Pareto et Weber», ASSR, no 85, janvier-mars 1994, P. 137-152.
- Scott Lash et San Whimster (eds), Max Weber, Rationality (110) and Modernity, London, Allen & Unwin, 1987. Bryan S. Turner, Max Weber: From History of Modernity, London, Routledge, 1992, P. 8.
- (111) تبين كاترين كاليو - نيلين Catherine Colliot-Thélène بأية طريقة قضى نتائج فيبر على الفلسفة السياسية بوضعه علم اجتماع السيطرة محل فلسفة الحق الهيغلية à Hegel. De Le Désenchantement de l'État. De Max Weber, Editions de Minuit, 1992. Également David Beetham, Max Weber and the Theory of Modern Politics, Cambridge, Polity Press, 1985.
- (112) حول تحديد التأثير كطريقة إجرائية ومبررة نفوذ النظر : François

Héran, «Rite et Méconnaissance. Notes sur la Théorie Religieuse de l'Action chez Pareto et Weber», ASSR, no 85, janvier-mars 1994. P. 137-152.

(113) هذه الفكرة حاضرة أيضاً في الفصل العاشر، غير المترجم إلى الفرنسية من كتاب *Wirtschaft und Gesellschaft* حيث يقول: «السيطرة تعني الوضع الذي يفترض أن تمارس إرادة المسيطر الواضحة (الأمر) فيه النفوذ الفعلي على سلوك شخص أو عدة أشخاص (المسيطر عليهم) بحيث يأتي سلوكهم، في اللحظة الملائمة اجتماعياً، وكان المسيطر عليهم يجعلون مضمون الأمر مبدأً أساسياً في سلوكهم وفي مصلحة هذا السلوك». الطبعة الأميركية، ص 946.

(114) إنها سلطة «الماضي الأبدي»، أي سلطة العادات المقدسة بقيمتها العريقة وبتعود الإنسان تعوداً راسخاً على احترامها. تلك هي «السلطة التقليدية» التي كان يمارسها النظام الأبوي أو الإقطاعي في قديم الزمان.

(115) هذه الفكرة موجودة في علم الاجتماع الديني (تعارض الأنبياء مع السحرة)، في كتاب «الدولة والسلطة الدينية» وفي «علم الاجتماع السياسي»، الذي وضعه، *L'Etat et la Hiérarchie* in SDR, 1996. P. 241-327 in ES, P. 249-252.

(116) تكون الكاريزما على نوعين. فهي إما هبة ملازمة هكذا ببساطة لشيء أو لشخص يمتلكها بانفطرة، ولا يمكن أن تكون مكتسبة بأية طريقة... إما أن تكون مفتعلة في شيء أو شخص بوسائل غير عادية» (ES, P. 430).

(117) السيطرة الكاريزمية هي السلطة القائمة على النعمة الشخصية الاستثنائية لدى فرد ما (كاريزما)، وتتميز بالإخلاص الشخصي المحض من قبل الأفراد لقضية شخص ما، وبالثقة بشخصيته التي تتفرد بمزايا مذهلة، بالبطولة أو سواها من المميزات النموذجية التي تصنع القائد. هنا نكمن السلطة الكاريزمية التي يمارسها النبي، أو يمارسها، على الصعيد السياسي، القائد العسكري المختار، الحاكم المنتخب بالاستفتاء، الديماغوجي الكبير، زعيم الحزب السياسي» (SP, P. 102).

Wolfgang Mommsen, Max Weber et la Politique allemande (118)  
(1890-1920), PUF, 1995, n. 74, P. 511.

Wolfgang Mommsen, Max Weber et la Politique Allemande (119)  
(1890-1920-, PUF, 1995, P. 418, ainsi que Catherine Colliot-  
Thélène, «Carl Schmitt Contre Max Weber: Rationalité  
Juridique et Rationalité Économique», in Carlos-Miguel  
Herrera (dir.), Le Droit, le Politique autour de Max Weber,  
Hans Kelsen, Carl Schmitt, L'Harmattan, 1995, voir Michel  
Coutu, «Rationalité Juridique et Légitimité du Droit chez  
Max Weber», in du droit, LGDJ, 1995, P. 199-220.

(120) السلطة، محددة بقواعد منصوص عليها عقلاً في القوانين تفرض بقوة  
"الشرعية"، بفضل الإيمان بقانونية الكيان الشرعي، وبفضل كفاءة إيجابية  
مبنية على قواعد عقلانية... هذه هي السلطة كما يمارسها "خادم الدولة"  
الحديثة (SP, P. 102).

ES, P. 229. (121)

Catherine Colliot-Thélène, Le Désenchantement de l'État. (122)  
De Hegel à Max Weber, Éditions de Minuit, 1992.

Avant-propos, in EP, 1964, P. 13. (123)

ES, 1971, P. 229. (124)

(125) لتعرف إلى مفهوم فيبر المتعلق بالبيروقراطية والسجلات حولها، انظر:  
Giovanni Busino, Les Théories de la Bureaucratie, PUF,  
1993, P. 42-51; ainsi que l'article décisif de François Chazel,  
«Éléments pour une Reconsidération de la Conception  
Weberienne de la Bureaucratie», in Pierre Lascoumes (dir.),  
Actualité de Max Weber pour la Sociologie du Droit,  
LGDJ, 1995, P. 179-198. Également Wolfgang Schluchter,  
«Bürokratie und Demokratie, Zum Verhältnis von

politischer Effizienz und politischer Freiheit bei Max Weber», in Rationalismus der Welt-Beherrschung, Francfort, Suhrkamp, 1980.

(126) يذكر جوليان فروند أن فيبر اتخذ موقفاً واضحاً ضد الإيديولوجية العرقية التي أخذت تنتشر في ألمانيا حين كان يحضر كتابه، «الاقتصاد والمجتمع».

انظر: Julien Freund, Sociologie de Max Weber, 1966, P. 198. SP, P. 108-109. (127)

(128) «لأن السلطة الكاريزمية هي الأفضل في الإفصاح عن فكرة المبل (الاستجابة لدعوة داخلية باطنية) السياسي بمقدار ما يبدو النبي أو القائد أو الديماغوجي المدعوين» إلى لعب دور قائد للناس، ولا تُهدى الطاعة لهم احتراماً للتقاليد أو للقانون، بل إيماناً بأشخاصهم» (SP, P. 103).

Lawrence A. Scaff, «Max Weber's Politics and Political Education», American Political Science Review, vol. 67, 1973, P. 129-141. (129)

Marianne Weber, Max Weber, Ein Lebensbild [1926], München, Piper, 1989, P. 135. (130)

Julien Freund, Max Weber, PUF, 1969, P. 6-7. (131)

Jean-Marie Vincent, Max Weber ou la Démocratie Inachevée, 1998, P. 111. (132)

Richard Achcraft, «Marx and Weber on Liberalism as Bourgeois Ideology», Comparative Studies of History and Sociology, vol. 14, 1972, P. 130-168. (133)

(134) بعد انتسابه باكراً إلى الفيدرالية الألمانية، استقال في الخامسة والعشرين من العمر بسبب رفضه النزعة القومية العدوانية الإمبريالية المعادية للسامية، وبعدما دخل متطوعاً في الحرب العالمية الأولى انتقد الحكومة بشدة ودعاها إلى اتباع سياسة حرية أقل عدوانية؛ وأخيراً بعد أن تقرب



- من أتباع حركة السلم عام 1916 عاب عليهم العجز واللامسؤولية في أخلاق اليقين المعتمدة.
- Randall Collins, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge (135) New York, Cambridge UP, 1986.
- Raymond Aron, préface au SP, P. 42. (136)
- (137) السياسة في نظر ليبوسروس تقتات من الحواجز التي تفصل نهائياً الوقائع عن القيم، أي بين أن نكون وما ينبغي أن نكون، أي بين الحقيقة وبين المعيار، ما يجعل الفلسفة السياسية الراهنة تدعي الالتزام بأن تلتزم بحيادية خلاقية صارمة، وألا تصدر على السياسة إلا أحكاماً حقيقية. ذلك أن السياسة تتحول، بمعزل عن أي مثال أعلى، إلى وقائع سلبية، وهكذا فإن الفراغ الخلافي في السياسة يؤدي إلى موت السياسة ويؤثر على موت الأخلاق.
- SP, P. 166. (138)
- ES, P. 23. (139)
- SP, P. 166. (140)
- SP, P. 165. (141)
- (142) "مفارقة النتيجة قياساً إلى الرغبة: الإنسان والمصير (السبب هو نتيجة الفعل) قياساً على النية والقصود" (RS I, 524, cité par Catherine Colliot-Thélène, op. cit., 1990, P. 95).
- François Chazel, «La Conception de la Révolution dans (143) l'Ouvre de Max Weber. La Portée des Écrits sur les Révolutions Russes», in *Aux Fondements de la Sociologie*, PUF, 2000, P. 205-226.
- Yves Sintomer, *La Démocratie Impossible? Politique et (144) Modernité chez Weber et Habermas*, La Découverte, 1999.
- (145) توفي فيبر عام 1920 دون أن يتمكن من دفع بحثه قدماً حول الديمقراطية والثورة، مع أن الموضوع كان قد بدأ مع نصوص هامة حول ألمانيا وروسيا

«لقد حدس أن الاضطرابات الثورية والاضطرابات المضادة يمكن أن تفضي إلى نتائج كارثية، لكنه، بسبب الفارق الزمني لم يفهم ديناميتها». (Jean-Marie Vincent, *Max Weber ou la Démocratie Inachevée*, 1998).

Patrice Duran, *Penser l'Action Publique*, LGDI, MSH, (146) 1999.

Bryan S. Turner, «Nietzsche, Weber and the Devaluation of (147) Politics: The Problem of State Legitimacy», *Sociological Review*, 30, no 3, 1982, P. 367-391, repris in Bryan S. Turner, *Max Weber: From History to Modernity*, London, Routledge, 1992, P. 184-208.

(148) «يبقى للنوذج الطريقة التي مارست بها النسكية البروتستانتية تأثيرها... عبر مجمل الشروط الاجتماعية، لا سيما الاقتصادية منها... ولنا نوي أبداً استبدال التفسير السببي المادي حصراً بتفسير روحاني للحضارة لا يقل أحادية. فكلاهما يندرج في إطار الممكن وكلاهما قد يشوه الحقيقة التاريخية، ما لم يقتصر دوره على العمل التحضيري ونعداء إلى زعم التوصل إلى خلاصات واستنتاجات» (EP, 1964, P. 252-253).

ETS, 1965, P. 411. (149)

(150) النصيغة من وضع هلموت بلسر لا من وضع فيبر. Helmut Plessner, «In Heidelberg 1913», in René König et Johannes Winckelmann dir., *Max Weber zum Gedächtnis*, Köln-Opladen, Westdeutscher Verlag, 1963, P. 33. Cité par François Chazel, «L'esthétisme sceptique et ses limites en histoire de la sociologie», *RFS*, XXXIV, 1993, P. 247-269, (P. 264).

Philippe Besnard, *Protestantisme et Capitalisme. La (151) Controverse Postwébérienne*, Armand Colin, 1970, et

Annette Disselkamp, L'Éthique Protestante de Max Weber, PUF, 1994.

(152) حول فكرة السلطة التي يمارسها الفرد على ذاته ليحكم نفسه ويحكم الآخرين، وهي فكرة حاضرة في كتابات فيبر كصدى للقلق الـنيتشوي الخاص بجمالية الوجود. انظر : voir Colin Gordon, «The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government», in Scott Lash et Sam Whimster (eds), Max Weber, Rationality and Modernity, London, Allen & Unwin, 1987, P. 293-316.

## ببليوغرافيا

La sociologie de Max Weber n'a cessé d'alimenter discussions et interprétations contradictoires, plus encore que d'autres peut-être. La littérature webérienne est donc immense. Nous nous en tiendrons ici aux plus accessibles des ouvrages qui, à un titre ou à un autre, complètent ce qu'on vient de lire ou permettent de le discuter. On peut se reporter à la bibliographie recensant, plus exhaustivement qu'ici, les ouvrages de Weber publiés en français et la liste chronologique des publications originales de Weber dans Dirk Kaesler, *Max Weber. Sa vie, son œuvre, son influence*, Fayard, 1995, p. 239-286. Une édition critique complète des écrits de Max Weber est en cours de publication, chez JCB Mohr (Paul Siebeck) depuis 1984. Ce travail ne sera pas achevé avant de nombreuses années. Le même éditeur a publié d'autre part en 1988, en format de poche (série UTB), les recueils classiques des travaux de Weber. Dans cette bibliographie ne figure aucun des articles cités en notes en bas de page. Lorsqu'il n'est pas indiqué, le lieu d'édition est Paris.

### OUVRAGES DE MAX WEBER TRADUITS EN FRANÇAIS

- Confucianisme et taoïsme*, trad. par Catherine Colliot-Thélène et Jean-Pierre Grossein, prés. par Jean-Pierre Grossein, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences humaines », 2000.
- Économie et société dans l'Antiquité*, précédé de *Les causes du déclin de la civilisation antique*, introd. et trad. par Hinnerk Brubns, La Découverte et Syros, « Textes à l'appui », série « Histoire classique », 1998.
- Économie et société*, t. 1 : *Les catégories de la sociologie* ; t. 2 : *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, trad. sous la dir. de Jacques Chavy et d'Éric de Dampierre, Plon, 1995.
- Essais sur la théorie de la science*, trad. par Julien Freund, Plon, 1965 ; rééd. Presses Pocket, « Agora », 1992.
- « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales » [1904].
  - « Études critiques pour servir à la logique des sciences de la "culture" » [1906].
  - « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive » [1913].
  - « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques » [1917].

- Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, trad. par Christian Bouchindhomme, préf. de Philippe Raynaud, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences humaines », 1991.
- L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1905], trad. par Jacques Chavy, Plon, 1964 ; trad. par Isabelle Kalinowski, Flammarion, « Champs », 2000 et trad. par Jean-Pierre Grossein, Gallimard (à paraître).
- La Bourse*, trad. par Pierre Morin, préf. de Hans-Helmut Kotz, Éditions Transition, 1999.
- La ville*, trad. et prés. par Julien Freund, Aubier-Montaigne, 1982.
- Le judaïsme antique*, trad. par Freddy Raphaël, Plon, 1970, rééd. chez Agora, Pocket, 1998.
- Le savant et le politique*, trad. par Julien Freund, prés. de Raymond Aron, Plon-Union générale d'édition, « 10-18 », 1987.
- Sociologie de la musique. Les fondements rationnels et sociaux de la musique*, trad. par Jean Molino et Emmanuel Pedler, Métailié, 1998.
- Sociologie des religions*, textes réunis et trad. par Jean-Pierre Grossein, introd. de Jean-Claude Passeron, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences humaines », 1996.
- Sociologie du droit*, introd. et trad. de Jacques Grosclaude, préf. de Philippe Raynaud, PUF, « Recherches politiques », 1986.

#### OUVRAGES SUR MAX WEBER

- Aron Raymond, *La sociologie allemande contemporaine* [1935], PUF, « Quadrige », 1981, p. 81-126.
- Beetham David, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Cambridge, Polity Press, 1985.
- Bendix Reinhardt, *Max Weber An Intellectual Portrait*, New York, Doubleday, 1962.
- Besnard Philippe, *Protestantisme et capitalisme. La controverse postweberienne*, Armand Colin, 1970.
- Bouretz Pierre, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, préf. de Paul Ricœur, Gallimard, « NRF/Essais », 1996.
- Brubaker Rogers, *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, New York and London, Routledge, « Controversies in Sociology », 16, 1984.
- Chazel François, *Aux fondements de la sociologie*, PUF, 2000.
- Collins Randall, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge, New York, Cambridge UP, 1986.
- Colliot-Thélène Catherine, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Éditions de Minuit, 1992.
- Colliot-Thélène Catherine, *Max Weber et l'histoire*, PUF, « Philosophies », 1990.
- Coutu Michel, *Max Weber et les rationalités du droit*, UGDI, « Droit et société », 1995.

- Disselkamp Annette, *L'éthique protestante de Max Weber*, PUF, « Sociologies », 1994.
- Freund Julien, *Études sur Max Weber*, Genève-Paris, Librairie Droz, 1990.
- Freund Julien, *Max Weber*, PUF, « Sup-Philosophies », 1969.
- Freund Julien, *Sociologie de Max Weber*, PUF, 1966.
- Fügen Hans Robert, *Max Weber*, Hamburg, Rowohlt, 1997.
- Giddens Anthony, *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber* [1972], London, MacMillan Education Ltd, 1988.
- Groupe de recherche sur la culture de Weimar, *L'éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité*, Editions de la MSH, « Philia », 1997.
- Habermas Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. par Jean-Marc Ferry et Jean-Louis Schlegel, Fayard, 1987, p. 159-281.
- Hennis Wilhelm, *La problématique de Max Weber* [1987], trad. de Lyliane Deroche-Gurcel, PUF, « Sociologies », 1996.
- Herrera Carlos-Miguel (dir.), *Le droit, le politique autour de Max Weber*, Hans Kelsen, Carl Schmitt, L'Harmattan, 1995.
- Hirschhorn Monique et Coenen-Huter Jacques (dir.), *Durkheim et Weber. Vers la fin des malentendus ?*, L'Harmattan, 1994.
- Hirschhorn Monique, *Max Weber et la sociologie française*, L'Harmattan, 1988.
- Istas Michel, *Les morales selon Weber*, Cerf, 1986.
- Kaesler Dirk, *Max Weber. Sa vie, son œuvre, son influence*, trad. par Philippe Fritsch, Fayard, 1995.
- Kronman Anthony T., *Max Weber*, Stanford University Press, 1983.
- Lascoumes Pierre (dir.), *Actualité de Max Weber pour la sociologie du droit*, LGD, « Droit et société », 1995.
- Lash Scott and Whimster Sam (eds), *Max Weber, Rationality and Modernity*, London, Allen & Unwin, 1987.
- Luthy Herbert, *Le passé présent*, Monaco, Éditions du Rocher, 1965.
- Millon Pierre (dir.), *Max Weber et le destin des sociétés modernes*, Cahiers de l'Université de Grenoble, 1995.
- Mommsen Wolfgang-J. (ed.), *Max Weber and his Contemporaries*, London, Unwin Hyman, 1989.
- Mommsen Wolfgang-J., *Max Weber et la politique allemande (1890-1920)*, PUF, « Sociologies », 1995.
- Paré Jean-Rodrigue, *Les visages de l'engagement dans l'œuvre de Max Weber. La nation, la culture et la science*, L'Harmattan, 1999.
- Pradès José A., *La sociologie de la religion chez Max Weber. Essai d'analyse et de critique de la méthode*, Louvain, Nauwelaerts, 1969.
- Raphaël Freddy, *Judaïsme et capitalisme*, PUF, 1982.



- Raynaud Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison* [1987], PUF, « Quadrige », 1996.
- Samuelsson Kurt, *Économie et religion*, Mouton, 1971.
- Schluchter Wolfgang (ed.), *Max Webers Sicht des Antiken Christentums*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- Schluchter Wolfgang (ed.), *Max Webers Studie über das Antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.
- Schluchter Wolfgang (ed.), *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.
- Schluchter Wolfgang (ed.), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983.
- Schluchter Wolfgang (ed.), *The Development of Western Rationalism*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1981.
- Sica Alan, *Weber, Irrationality, and Social Order*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- Sintomer Yves, *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, La Découverte, « Armillaire », 1999.
- Sukale Michael, *Max Weber. Leidenschaft und Disziplin. Leben, Werk, Zeitgenossen*, JCB Mohr, 2001.
- Swedberg Richard, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- Turner Bryan S., *For Weber. Essays on the Sociology of Fate* [1981], London, Sage Publications, 1996.
- Turner Bryan S., *Max Weber : From History to Modernity*, London, Routledge, 1992.
- Vincent Jean-Marie, *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Éditions du Félin, « Le Temps et les mots », 1998.
- Weber Marianne, *Max Weber. Ein Lebensbild* [1926], Tübingen, Mohr : 2<sup>e</sup> éd., Heidelberg, 1950 et rééd. München, Piper, 1989.
- Willaime Jean-Paul, « Max Weber », in Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime (dir.), *Sociologies et religion. Approches classiques*, PUF, 2001.

## المحتويات

7	مقدمة المؤلف للطبعة العربية .....
11	مقدمة المترجم .....
15	تمهيد .....
23	الفصل الأول: المفهوم السوسيولوجي للعمل .....
43	الفصل الثاني: الاقتصاد الحديث والعقلانية .....
63	الفصل الثالث: الأديان والتنظيم الاجتماعي .....
85	الفصل الرابع: السيطرة والنشاط السياسي .....
107	خلاصة .....
112	الهوامش .....
131	بيبلوغرافيا .....

## ماكس قيبر

حين توفي ماكس قيبر فجأة في ميونخ، عام 1920، وهو في السادسة والخمسين من العمر، شكل موته، بعد موت دوركهائم وسيمل نهاية الجيل الأول من علماء الاجتماع. وإن مؤلف كتاب الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية بدا، في الحقيقة كأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث وكواحد من كبار مفكري الحداثة، لا ينفصل اسمه عن الثورة الصناعية وما نجم عنها. يسعى هذا الكتاب إلى إبراز فريدة نتاجه، من خلال الربط المحكم بين الأسئلة النظرية التي يطرحها والنتائج التجريبية التي يتوصل إليها ومساهمته المنهجية في هذه المجالات.

### لوران فلوري

أستاذ في العلوم الاجتماعية، حائز على دكتوراه في العلوم السياسية، ومحاضر في جامعة باريس السابعة.

### د. محمد علي مقلد

من مواليد لبنان 1948. حائز على درجة دكتوراه من جامعة السوربون، باريس 1987. ويعمل أستاذاً في الجامعة اللبنانية. وهو مترجم كتاب "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" لـ ماكس قيبر، و"المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني" لـ فرنان بروديل.

ISBN 9959-29-335-1



9 789959 293350

موضوع الكتاب علم اجتماع

موقعنا على الإنترنت  
www.oeabooks.com